



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weissäcker in Tübingen.

Dreizehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1868.

X 27
J 174
V. 1312

Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

Fortsetzung ¹⁾.

§. 38. Die griechische Abendmahlslehre von Johann von Damaskus bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts.

Zum ersten Male unternehmen wir die eingehendere Darstellung der Geschichte unserer Lehre in einem Zeitraume, den man bisher um seiner Unfruchtbarkeit willen einer genaueren Untersuchung zu unterziehen nicht der Mühe werth gehalten hat. Während in derselben Periode die abendländische Entwicklung allenthalben frische Lebenskeime aus naturkräftigen Wurzeln treibt und gegen das Ende derselben die Scholastik Systeme aufbaut, die ebenso sehr durch die Subtilität ihrer Dialektik als durch die Kunst ihrer Architektur imponiren, hat die griechische Theologie, wie in der Dogmatik überhaupt, so in der Abendmahlslehre nur an ihren alten Traditionen gekehrt und diese ohne Selbstthätigkeit reproducirt. Sogar die spärlichen Spuren einer Fortbildung, die wir hie und da wahrnehmen, documentiren durch die Rohheit des Geschmacks meist den Charakter dieser depravirten Zeit. Gleichwohl darf das historische Interesse auch auf die Erforschung solcher Perioden nicht verzichten, und so wenig dieselbe in ihren Resultaten eine tiefere Befriedigung zu geben vermag, so dürfen wir doch für unsern Gegenstand beachtenswerthe Winke zum Verständniß der Richtung erwarten, in welcher das Dogma des Mittelalters auch im Morgenlande seinem Ziele entgegengeführt wurde. Freilich verlohnt es nicht mehr, von jedem einzelnen Zeugnisse Act zu nehmen, sondern wir können uns ohne Schaden darauf beschränken, die charakteristischsten Erscheinungen hervorzuheben.

Manche Gegensätze gaben Veranlassung, den zuletzt noch von Johann von Damaskus aufgestellten Satz, daß die consecrirten Elemente nicht Antitypen (nur vor der Consecration hatten einige Väter

¹⁾ Siehe Bb. IX, S. 409—481. X, S. 64—152. 399—463. XI, S. 193—253. XII, S. 211—286.

sie so genannt), sondern der Leib und das Blut des Herrn selbst seien, dem Bewußtsein der Zeit schärfer einzuprägen. Zunächst erhob ihn in dem Bilderstreite das Concil von Nicäa 787 n. Chr. zum ökumenischen Synodalbeschuß und verwarf damit die Anschauung der Constantinopolitanischen Kirchenversammlung vom Jahre 754, die in dem consecrirten und mit dem heiligen Geiste erfüllten Brode das einzig statthafte Bild des wirklichen Leibes: den adoptirten Leib, erkannt hatte. Auch Nicephorus, Patriarch von Constantinopel († 828), und Theodorus Graptus (um 830) wiederholten nicht nur jenen Satz gegen die Bilderfeinde, sondern eigneten sich auch wörtlich die Beweisführung des Johannes an, die aus der Analogie des Ernährungsprocesses die Einheit des eucharistischen und des assumirten Leibes gefolgert hatte. Jenen Satz hat endlich Petrus Siculus (um 870) zur Bestreitung des radicalen symbolischen Standpunktes der Paulicianer geltend gemacht. Elias von Creta suchte im elften Jahrhundert dasselbe Interesse realistischer Auffassung zu wahren, indem er das Wort Antityp durch Isotyp erklärte, ohne doch damit einen Rest symbolischer Anschauung völlig überwinden zu können. Nicht ohne dogmatische Bedeutung war der seit dem großen Schisma des elften Jahrhunderts geführte Streit mit den Lateinern über den Gebrauch der Azyma in der Eucharistie: indem die Griechen nur das gesäuerte Brod als die wirklich entsprechende Darstellung des beseelten und vernunftbegabten Leibes Christi gelten lassen wollten, legten sie den ersten Grund zu der dogmatischen Vorstellung, daß im Sacrament Christus nicht bloß mit seinem Leibe, sondern auch mit seiner vernünftigen Seele gegenwärtig sei.

Wenn man bei Gregor von Nyssa noch immer zweifeln kann, ob er die unveränderte Fortdauer der Natur des Brodes und Weines auch nach der Consecration oder eine wirkliche Verwandlung (Transformation) gelehrt hat, so haben dagegen zwei weitere Entwicklungen der Assimilationslehre diese entschieden nach der letzten Seite hin fortgebildet. Zuerst hat Theodorus Abukara den Transformationsgedanken durch eine sehr detaillirte Theorie des Verdauungsprocesses zur Beschämung des saracenischen Unglaubens zu veranschaulichen und zu begründen vermeint. Samonas, Bischof von Gaza, aber († 1070) hat in seinem Dialoge nicht nur diese Beweisführung in wörtlicher Wiederholung an die Spitze gesetzt, sondern mit ihr eine Reihe anderer, zum Theil von ganz anderen Voraussetzungen aus-

gehender, patristischer Zeugnisse so verwoben, daß sie alle unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt werden.

Nur in secundärer Weise war von den beiden im Bilderstreite sich entgegenstehenden Parteien in den Jahren 754 und 787 zu Constantinopel und Nicäa die Abendmahlslehre in den Bereich synodaler Verhandlung und Beschlußfassung gezogen worden. Erst in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts unter den Kaisern Manuel und Alexius wurde sie direct Gegenstand einer allgemeineren Controverse. Als Soterichus Panteugenos mit der Behauptung auftrat, daß das eucharistische Opfer ein bildliches Gedächtniß des Opfers sei, welches Christus am Kreuze nur dem Vater gebracht habe, sprach im Jahre 1155 eine Synode zu Constantinopel darüber das Anathema aus und definirte die absolute Identität des Kreuzes- und des eucharistischen Opfers.

Die Wurzeln des zweiten Abendmahlsstreites gehen tiefer zurück. In einem unter dem Namen des Isidor von Pelusium überlieferten Fragmente fanden wir zuerst die auf liturgischer Anschauung ruhende Vorstellung ausgesprochen, daß der eucharistische Leib als vergänglicher empfangen werde und sich erst in dem Communicanten zum unvergänglichen verkläre. Unter dem Namen eines unbekannten Schriftstellers, in dem man lange den Johannes von Damaskus vermuthet hat, dessen ungleich späteres Zeitalter aber erst zu ermitteln ist, Petrus Mansur, wurde der Gedanke des Isidor'schen Fragmentes mit Benutzung von Hülfslinien des Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskus in zwei Schriftstücken zu einer Doctrin erweitert, welche mit der Analogie des durch die Ernährung bedingten Wachsthums des menschlichen Organismus, auf die sich bereits Theodor Abukara gestützt hat, eine zwiefache Erweiterung (*ἐπαύξησις*) des Leibes Christi erweist: eine Erweiterung zum eucharistischen Leibe mittelst der Consecration und zum mystischen Leibe mittelst des sacramentalen Genusses, durch welchen letzteren der empfangene Leib in den Gläubigen aus dem Stadium der Passibilität und Mortalität in das der Unsterblichkeit übergeht, um sie selbst der Unsterblichkeit theilhaftig zu machen. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts hat der Mönch Michael Sicidites in Constantinopel diese Ansicht mit solchem Erfolge vertreten, daß die Frage, ob im Abendmahl nur eine Partikel des am Kreuze ertödteten, mithin vernunftlosen und unbeseelten Leibes oder in jeder Partikel der verklärte Leib ganz und ungetheilt empfangen werde, den Klerus in zwei Parteien

schied. Zwei Briefe unter den Namen des Michael Glykas und des Zonaras gehören dieser Zeit unstreitig an und ergänzen die geschichtlichen Berichte über die Ansicht des Michael Sicidites und seiner Partei. Da sich der Kaiser Alexius 1199 gegen die letztere entschied, so stand es von nun an für die griechische Kirche fest, daß der verklärte und unsterbliche Leib lebendig, d. h. beseelt, und vernunftbegabt im Abendmahle distribuiert und in jeder Partikel ganz und ungetheilt empfangen werde.

Von diesen eingehenderen griechischen Darstellungen der Abendmahlslehre, in denen noch bestimmtere Gedanken und einzelne Spuren von Fortbildung zu Tage treten, haben wir die allgemeineren Zeugnisse zu unterscheiden, die nur die übereinstimmende Ansicht des Kirchenglaubens ausdrücken und in deren dogmatischer Unbestimmtheit sich der neutralisirte Niederschlag des dogmatischen Bildungsprocesses zu erkennen giebt. Nikolaus, Bischof von Methone (um 1155), hat in einer Abhandlung die Einwürfe derer zu widerlegen beabsichtigt, die um der fortbestehenden sichtbaren Qualitäten der Elemente willen die Thatsächlichkeit der an ihnen vorgegangenen Verwandlung in Zweifel zogen; er hat sich aber nur auf die Wahrhaftigkeit und Macht des Gotteswortes, auf die übereinstimmende Tradition der orientalischen Kirche und auf den schlechthin supernaturalen und super-rationalen Charakter des wunderbaren Vorganges gestützt, ohne sich von der Art und Weise desselben eine Vorstellung zu bilden. In der Panoplia hat sich der Mönch Euthymius Zigabenus (um 1118) begnügt, die Auctoritäten des Gregor von Nyssa und des Johannes von Damaskus in einfacher Ausschreibung an einander zu reihen. In ihren neutestamentlichen Commentaren haben derselbe und der bulgarische Erzbischof Theophylakt von Achrida († 1107) nur eine Reihe von meist älteren Erklärungen zusammengestellt, welche theils die Beurtheilung der consecrirten Elemente als Antitypen oder Symbole in der herkömmlichen Form ablehnen, theils die einfache Thatsache der Verwandlung ohne alle Reflexion aussprechen, theils zwischen den Standpunkten der Transformation und der dynamischen Veränderung sich in unsicherem Schwanke bewegen. Die meisten Stellen, die Leo Allatius in seiner Schrift gegen Crenghton ¹⁾ aus anderen

¹⁾ Leonis Allatii in Roberti Crenghtoni apparatus, versionem et notas ad historiam concilii Florentini scriptam a Silvestro Syropulo de unione inter Graecos et Latinos exercitationes. Romae 1674. 4°. Es gehören hierher exercitatio XXI—XXVIII, p. 387—595.

kirchlichen Schriftstellern gesammelt hat, sprechen gleichfalls die Verwandlung in allgemeiner Weise, bald in dogmatischer, bald in liturgischer Form, aus. So hat sich unter der Herrschaft des Traditionalismus ein Proceß vollzogen, welcher die differenten Eigenthümlichkeiten der älteren griechischen Lehrbildung allmählich ausglich und über dessen Einflüsse sich nur Wenige in tieferem Bedürfnisse erhoben. Es wird daraus vollkommen begreiflich, wie gegen das Ende des Mittelalters in Folge der Unionsverhandlungen die abendländische Sacramente- und Transsubstantiationslehre, ohne auf Widerspruch zu stoßen, in der griechischen Kirche Eingang gewinnen, ja wie man in ihr nur den präciseren Ausdruck für die eigene unbestimmtere und darum unbefriedigendere Ansicht finden konnte.

Der Gedanke, daß der Logos das Brod hypostatisch assumire, den Johannes von Damaskus zuerst ausgesprochen hat, der aber bei den rechtgläubigen Vätern nur selten mehr und unbestimmter nachklingt, tritt im zwölften Jahrhundert bei den Monophysiten um so stärker hervor und kommt hier mit einer Schärfe zur Ausprägung wie vorher nie, nur mit dem Unterschiede, daß, während Johannes von Damaskus eine wirkliche Transformation angenommen zu haben scheint, Dionysius Bar Salibi († 1171) und ein syrischer Anonymus derselben Zeit in den consecrirten Elementen die unveränderte Natur des Brodes und Weines, aber nichtsdestoweniger den von der Jungfrau geborenen Leib darum anerkennen, weil sich der Logos persönlich mit ihnen geeinigt hat und sie mit seiner Gotteskraft durchwirkt, wie das Feuer das Eisen. Einfacher nennt sie Gregor Barhebraeus († 1286) Brod und Wein nach ihrer Natur, aber Leib und Blut Christi durch die darüber gekommene Gnade des heiligen Geistes.

Auch die späteren Nestorianer haben an ihrem ursprünglichen symbolisch-dynamischen Standpunkte unverrückt festgehalten. Georg, seit 945 Metropolit von Arbela und Mosul, will Brod und Wein nicht nach ihrer Natur, sondern nur in gewisser Beziehung, also uneigentlich, als Leib und Blut Christi gelten lassen. Schon der Archimandrit Babäus der Große (um 628) nennt den eucharistischen und den himmlischen Leib einen, weil sie wie Gottheit und Menschheit in Christo zu einer Kraft und Wirksamkeit, zu einer Würde und Anbetung verbunden sind. Der Bischof von Soba Ebedjesus († 1318) spricht zwar von einer Verwandlung der Elemente und von der Einheit des eucharistischen und himmlischen Leibes, scheint aber gleichfalls jene Einheit nicht als substantielle gedacht zu haben, sondern

nur als Einheit der Wirkungen, bei deren Schilderung er auch am umständlichsten verweilt. Wie sich aber auch bei den Nestorianern im Laufe der Zeit die Schärfe der Gegensätze allmählich verwischt hat, beweist die Thatsache, daß ihr Patriarch Timotheus II. (seit 1318) kein Bedenken hatte, sich in seinem Werke über die Sacramente der Kirche den Ausspruch des Monophysiten Barhebräus wörtlich anzueignen.

§. 39. Die Abendmahlslehre unter den Streitigkeiten mit den Ikonomachen, den Paulicianern und den Lateinern.

Noch zu Lebzeiten des Johannes von Damaskus sprach unter Constantinus Kopronymus die bilderfeindliche Synode zu Constantinopel im Jahre 754 aus¹⁾, daß im Sinne des Stifters keine andere Gestalt (εἶδος) noch Bild (τύπος) unter dem Himmel die Fleischwerdung des Herrn versinnlichen (εἰκονίζειν) könne als das, welches er selbst im Abendmahle seinen Mythen zu seinem Gedächtnisse gestiftet habe: „Denn wie das, was er von uns angenommen hat, nur der Stoff der durchaus vollständigen menschlichen Substanz ist, aber ohne eigene Persönlichkeit (ιδιὸν πρόσωπον πρόσωπον), damit nicht noch eine Person der Trinität zugefügt werde, so hat er auch geboten, daß als das Bild der dazu bestimmte Stoff, nämlich die Substanz des Brodes, genossen werde (προσφέρεσθαι), aber ohne menschliche Gestalt, damit nicht Idolatrie eingeführt werde. Wie nun Christi natürlicher Leib als ein vergotteter heilig ist, so ist auch der von ihm adoptirte Leib (τὸ θεοῦ sc. σῶμα), nämlich das Bild, weil durch die Gnade der Heiligung vergottet, heilig. Denn wie der Herr Christus das angenommene Fleisch durch die natürliche Heiligung vermöge der Einigung vergottet hat, so hat er auch gewollt, daß das Brod der Eucharistie als das wahrhaftige Bild seines natürlichen Fleisches durch das Herabkommen des heiligen Geistes geheiligt und so göttlicher Leib werde unter Vermittelung des Priesters, der durch die Verwandlung aus dem Profanen zum Heiligen erhebt²⁾. Das natürliche, mit

¹⁾ Die vollständigen Acten dieser Synode sind uns nicht mehr erhalten, aber ihre Bestimmungen in großer Ausdehnung auf dem zweiten Concil zu Nicäa in der sechsten Sitzung von dem Bischof Gregor von Neu-Cäsarea in sechs Tomis verlesen und diesen Concilacten einverleibt worden. Die oben im Texte angeführte Stelle siehe bei Mansi XIII. 261 folg.

²⁾ τοῦ ἐν μετενέξει ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἅγιον τὴν ἀναφοράν ποιούμενον. μετενέξis kann nicht, wie Mansi annimmt, separatio heißen (in diesem

Seele und Vernunft begabte Fleisch des Herrn wurde durch den heiligen Geist mit Gottheit gesalbt; ebenso wird das gottgestiftete Bild seines Fleisches, das göttliche Brod sammt dem Kelche des lebensvollen Blutes aus seiner Seite, mit heiligem Geiste erfüllt. Dieses nun ist erwiesenermaßen das wahrhaftige Bild des Wandels Christi im Fleische, welches er selbst, der wahrhaftige Bildner der menschlichen Natur, nach seinem eigenen Zeugnisse uns gestiftet hat.“ Die Abendmahlsvorstellung der Synode ist demnach wohl die einfache dynamische Ansicht des Ephraem: die Durchdringung mit dem heiligen Geist als Folge der Consecration macht Brod und Wein zum wirksamen Bilde des Leibes und Blutes Christi, nur verräth die ausdrückliche Hervorhebung der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi den fortgeschrittenen christologischen Standpunkt der Zeit des Johannes von Damaskus. Beseelung und Vernunftbegabung gelten noch als specifische Attribute des wirklichen Leibes und kommen dem eucharistischen nicht zu.

Gegen diese symbolisch-dynamische Auffassung macht die bilderfreundliche siebente ökumenische Synode, die zweite Nicänische¹⁾ im Jahre 787 unter Kaiserin Irene, einfach die Auskunft des Johannes von Damaskus geltend, ohne jedoch an dieser Stelle seinen Namen zu nennen. In Joh. 6, 53. 56, Matth. 26, 26—29, 1 Cor. 11, 23—26 und dem einstimmigen Bekenntniß der Kirche ist ihr „klar erwiesen, daß nirgends weder der Herr noch die Apostel oder die Väter das durch den Priester dargebrachte unblutige Opfer Bild (εἰκόνα) genannt haben, sondern Leib und Blut selbst (αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα). Zwar gefiel es einigen Vätern, sie vor der Vollziehung der Consecration in frommen Sinne Antitypen zu nennen, unter welche Eustathius, der beharrliche (ἐβσταθής) Vorkämpfer des ortho-

Falle müßte *διένεξις* erwartet werden), sondern muß, wie *προσέρεξις* bei Mansi p. 265 für *προσφορά* steht, eine spätere Form für *μεταφορά*, translatio, sein. *ἀναγορὰν ποιεῖσθαι* halte ich für Umschreibung von *ἀναγίρειν*, erheben, doch könnte man auch *ἀναγορά* = *προσφορά* nehmen und demgemäß übersetzen: der durch Versetzung oder Erhöhung aus dem Profanen zum Heiligen das Opfer bringt, d. h. die Weihe vollzieht.

¹⁾ Die sämtlichen Widerlegungen der vorgetragenen Sätze der Synode von Constantinopel verlas zu Nicäa der Diakonus Epiphanius, daher sie öfter in Citaten diesem in den Mund gelegt werden. Leo Allatius gegen Creghton (p. 494) hält für den Verfasser derselben den Constantinopolitanischen Bischof Tarasius, unter dessen Vorsitz die zweite Nicänische Synode tagte. Die Stelle steht bei Mansi XIII, 264 folg.

doren Glaubens und der Bekämpfer der arianischen Gottlosigkeit, gehört und Basilius, der Zerstörer desselben Aberglaubens, der den festen Grund der dogmatischen Lehre gelegt hat ¹⁾ . . . , aber nach der Consecration heißen sie im eigentlichen Sinne (*κνρϊως*) Leib und Blut Christi und sind es und werden als solche geglaubt; die Edeln aber, welche den Anblick der verehrten Bilder beseitigen wollen, haben an ihrer Statt ein anderes Bild eingeschwärzt, das doch nicht Bild, sondern Leib und Blut ist . . . ; bald nennen sie unser heiliges Opfer Bild des heiligen Leibes Christi, bald Leib durch Adoption“ (*ἡσεί σῶμα*).

Damit verbinden wir zweckmäßig das Zeugniß des Nicephorus und des Theodorus Graptus, das noch bestimmter auf die Auctorität des Johannes von Damaskus zurückgeht. Nicephorus, geboren 758, hatte die Liebe zu den Bildern von seinem Vater geerbt, dem sie die kaiserliche Ungnade zugezogen, war nicht nur Zeitgenosse der zweiten Nicänischen Synode gewesen, sondern auch 806 Nachfolger ihres Vorsitzers Tarasius auf dem Patriarchenstuhl zu Constantinopel geworden. Von dem bilderfeindlichen Kaiser Leo dem Armenier 815 entsetzt, trat er wieder in den Mönchsstand zurück und starb 828. In seinem nur handschriftlich vorhandenen Antirrheticus hat er die Ikonomachen auch literarisch bestritten. Mit dem ganzen Fanatismus des Mönchseifers setzte sein Biograph, der Palästinenfer Theodorus Graptus, vom Jahre 813 an die Agitation für die Bilderverehrung gegen das Kaiserthum fort, obgleich er bis 830 mehrfach körperliche Mißhandlungen und Verbannungen zu dulden hatte. Im zweiten Buche seines Antirrheticus rechtfertigt Nicephorus (bei Leo Allatus, de perpet. consens. III, c. 15, §. 21) gegen die den Bilderfeinden geläufige Unterscheidung des eucharistischen und des eigentlichen Leibes Christi die unbedingte Identität beider: „Wir nennen die Mysterien weder Bild, noch Typus jenes Leibes, wenn sie auch symbo-

¹⁾ Es folgen nun die beiden Stellen, welche bereits Jahrb. f. D. Th. X, 402, Anm. 1, und 411, Anm. 1, mitgetheilt worden sind. In Betreff des Eustathius tragen wir die Berichtigung nach, daß derselbe nicht, wie dort S. 402 irrtümlich gesagt wurde, Presbyter von Antiochien war, sondern der durch seinen Eifer gegen die Arianer bekannte Bischof dieser Stadt. Früher Bischof von Berrhoe, ist er durch die erste Nicänische Synode auf den erledigten Bischofsstuhl von Antiochien erhoben, aber wegen seines standhaften Festhaltens an dem Athanasianischen Bekenntniß 330 wieder durch den Einfluß der Eusebianer vertrieben worden.

lisch gefeiert werden“ (*εἰ καὶ συμβολικῶς τελεῖται*, was sich nur auf den ganzen Verlauf des liturgischen Cultus und seine Interpretation in der Mystagogie beziehen kann), „sondern den vergotteten Leib Christi selbst. . . . Denn wie er sich aus dem [Mutterschooße] der heiligen Jungfrau durch den heiligen Geist die Substanz seines Fleisches gebildet hat, oder wenn wir es aus menschlicher Analogie veranschaulichen sollen, wie das Brod und der Wein mit Wasser im natürlichen Proceß in Leib und Blut des Essenden und Trinkenden sich verwandelt und wir sie nicht einen von dem vorher bestehenden Leib verschiedenen Leib nennen dürfen, so werden sie auch im übernatürlichen Vorgang durch das Gebet des Consecrirenden (*ιερεύοντος*) und das Herabkommen des heiligen Geistes in Leib und Blut Christi verwandelt, denn dieß hat die Bitte des Priesters zum Gegenstand und Zweck, und wir erkennen darin nun nicht zwei (Leiber), sondern glauben, daß es ein und derselbe werde. Wenn sie aber auch von Einigen Antitypen genannt wurden, so wurden sie nicht nach der Consecration, sondern vorher so genannt.“ Diese ganze Motivirung ist fast wörtlich aus Johannes von Damaskus entlehnt, und wie sehr sie dem Bedürfnisse der Zeit entsprach, dürfen wir daraus abnehmen, daß die ganze Stelle wiederum wörtlich von Theodor Graptus in seine Schrift *de inculcata Christianorum fide*¹⁾ eingerückt wurde (vergl. Combefi's *Originum rerumq. Constantinopolitanarum manipulus*, p. 221). Noch sagt Nicephorus: „Der Gläubige weiß, daß er den Leib Christi räumlich begrenzt in den Händen hält und daß er durch den Genuß desselben geheiligt, von den Sünden gereinigt wird und hoffen darf, des himmlischen Reiches theilhaftig zu werden“ (bei Leo Allatius gegen Cregaston, p. 414).

Als die Paulicianer die Sacramentsfeier überhaupt verwarfen, weil Christus seinen Jüngern im Abendmahl nicht wirklich Brod und Wein gereicht, sondern nur in symbolischer Ausdrucksweise sein Wort als wahre Speise und Trank der Seele zum Genuße empfohlen habe (Petri

¹⁾ Wir bemerken übrigens, daß nach Voisin (Bonner Ausgabe des Nicephorus Gregoras, I, 1301 folg.) der Verfasser der Schrift *de immaculata* oder *de inculcata fide* der Patriarch Nicephorus gewesen und daß sie nur in mehreren Handschriften irrthümlich dem Theodorus Graptus beigelegt worden sein soll.

Siculi historia Manichaeorum, c. 10, cf. c. 29), trat um 870 gegen sie Petrus Siculus auf, der nach Mongitorius (biblioth. Sicula, II, 158—160) wegen der saracenischen Bedrückung Siciliens 830 nach Constantinopel geflüchtet und unter Kaiser Basilus zu großem Ansehen gelangt war. Sein dritter Sermo gegen die Manichäer ist der Bestreitung ihrer Ansicht vom Abendmahle gewidmet. Nachdem er im Anschluß an Chrysostomus und Johannes von Damaskus daran erinnert hat, daß derselbe Gott der Erde wirksam geboten, jährlich ohne Unterlaß Gras und Kräuter hervorzubringen, und beim heiligen Mahle das Brod seinen Leib und den Wein sein Blut genannt habe, fährt er fort: „Und noch jetzt wird bis zu diesem Tage durch die Hierurgie der göttlichen Diener das Gebot befolgt und vollbracht, indem sichtbar das Brod aufliegt, unsichtbar aber der heilige Geist herabkommt und die aufgelegten Gaben heiligt und sie nicht zu Antitypen, sondern zum heiligsten Leib und kostbaren Blut unseres Herrn und Gottes macht (ἀποτελοῦντος), durch welche wir Sünder geheiligt werden, indem wir sie zur Vergebung der Sünden genießen.“

Trotz so bedeutender Auctoritäten mußte die Versicherung, daß die älteren Väter die Elemente nur vor der Consecration Antitypen genannt hätten, auf Zweifel stoßen. Im elften Jahrhundert fühlte sich darum Elias von Creta zu einer anderen Erklärung des anstößigen Ausdrucks versucht. Er sagt (bei Leo Allatius gegen Creghhton, S. 502): „ἀντίτυπον verstehe im Sinne von ἰσότυπον, wenn du anders die Mysterien als den heiligsten Leib und das kostbare Blut Christi empfängst. In diesem Sinne nannte sie auch so der große Basilus, denn diese Präposition drückt auch den Begriff der Gleichheit aus.“ Ebenso sagt er in einem andern Scholion (bei Leo Allatius de perpet. consens. lib. III, c. 15, §. 29): „Im Uebrigen muß man wissen, daß Gregor hier ἀντίτυπα in der Bedeutung von ἰσότυπα gebraucht, in der es sowohl bei Fremden [heidnischen Schriftstellern] als bei unseren göttlichen Lehrern vorkommt.“ Allein theils läßt sich die behauptete Bedeutung von ἀντίτυπον nicht nachweisen, theils aber bezeichnet das Wort ἰσότυπον nicht schlechthin die Gleichheit an sich, sondern nur die Gleichheit der Gestalt oder des Bildes.

Unter den Differenzen, welche im Jahre 1054 zum Schisma zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche führten, nimmt eine nicht-unwesentliche Stelle die abweichende Observanz ein, daß die Griechen noch immer sich nach alter Sitte im Abendmahle des gesäuerten Brodes bedienten, während unter den Lateinern erst

in dem letzten Jahrhundert der Gebrauch des ungesäuerten Brodes allgemein geworden war. Die letzteren waren von ihrem gegen ritualistische Abweichungen indifferenteren Standpunkte aus von vorn herein geneigt, den Morgenländern ihre heimische Sitte nachzugeben, da sie sich symbolisch ebenso gut rechtfertigen ließ als die entgegenstehende. „Die Mischung des Sauerteigs und des Mehles, deren sich die orientalischen Kirchen bedienen“, schreibt gleich im Beginne des Streites Dominicus, Patriarch von Venetien (Aquileja), an den Patriarchen Petrus von Antiochien (cf. Will, *acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI. composita extant.* Lips. et Marburg. 1861. fol. 207), „bedeutet die Wesenheit (*οὐσία*) des fleischgewordenen Logos. Die einfache Masse der Azyma aber, welche die römische Kirche bewahrt, stellt unwidersprechlich die Reinheit des menschlichen Fleisches dar, welches die Gottheit mit sich zu einigen beschlossen hat.“ Dagegen bestand die griechische Kirche mit dem ihr eigenen zähen Festhalten an ritualistischen Traditionen auf der ausschließlichen Verechtigung, ja zum Theil auf der ausschließlichen Wirksamkeit des gesäuerten eucharistischen Brodes. Schon in dem Antwortschreiben des Patriarchen Petrus von Antiochien an Dominicus (bei Will S. 208) sind so ziemlich alle Argumente zusammengestellt, welche eine lange Reihe von Streitschriften über diesen unerquicklichen Gegenstand den Abendländern zur Erwägung anheimgaben: ihre Sitte ist ein Rückfall in das alte unfreie, gesetzliche Wesen (c. 8); nur das gesäuerte Brod ist vollkommen und fertig, das ungesäuerte unvollkommen und unfertig; nur jenes kann darum den Leib Christi in seiner Vollkommenheit repräsentiren; der Sauerteig ist gleichsam die Seele und organische Lebenskraft und erst durch seine That kann das Brod das lebendige und lebensschaffende Fleisch Christi werden, das ungesäuerte aber ist todt, ohne Leben und Seele (c. 9); die, welche ungesäuertes Brod darbringen, opfern darum todes Fleisch, nicht lebendiges; sie laufen überdieß Gefahr, in die Häresie des Apollinaris zu fallen, welcher gelehrt hat, daß Christus seine Gottheit mit einem unbeseelten und vernunftlosen Leibe geeinigt habe; denn der Sauerteig vertritt in der Mischung die Seele, das Salz die Vernunft; nur die Morgenländer stellen darum in ihrem Ritus correct das Mysterium dar, daß der Logos von der Jungfrau den mit Seele und Vernunft begabten Leib angenommen und diesen mittelst des vollständigen, wirklichen Brodes seinen Jüngern gereicht habe (c. 23). Petrus von Antiochien steht darum nicht an, das Wort Gal. 5, 2

von der Beschneidung mit einer kleinen Aenderung dahin umzustellen: Wenn ihr ungesäuertes Brod genießet, wird euch Christus nichts nützen (c. 11). Darin sind ihm andere Polemiker gefolgt; so sagt ein Anonymus *de azymis contra Latinos* (bei Leo Allatius gegen Creggh-ton, S. 427): „Eine neue Schöpfung in Christo ist allein die Kirche der Gläubigen, in welcher nur das Brod [im Gegensatz zu den Azyma] der Leib Christi und der Kelch seines reinen, göttlichen Blutes ist. Die neue Schöpfung in Christo Jesu aber sind wir“ [die Orientalen]. Doch erklärt Petrus von Antiochien in seinem Briefe an den Patriarchen Michael Cärularius (c. 22, p. 203 bei Will), daß, wenn die Lateiner den Zusatz im Symbolum entfernen wollten, er die übrigen Differenzen, namentlich das ungesäuerte Brod, ihnen freizugeben geneigt sei. Namentlich aber hat der Philosoph Theorianus¹⁾ im zwölften Jahrhundert, freilich zunächst in Beziehung auf die gleiche Sitte bei den armenischen Jacobiten, in seinem Briefe an die Priester (bei Leo Allatius gegen Creggh-ton, S. 473) in nachdrücklichen, auch dogmatisch wichtigen Worten erklärt: „Ob das göttliche Brod ungesäuert oder gesäuert war, vor der Heiligung ist es Brod und wird so genannt vom göttlichen Wort; nach der Heiligung aber ist es weder gesäuert noch ungesäuert, sondern Leib und Fleisch des Herrn, und zwar dieses selbst, nicht ein anderes an seiner Statt (*ἡ αὐτὴ καὶ οὐκ ἄντ' ἄλλης*); denn es ist ein und dasselbe [Fleisch], welches der göttliche Logos von der unsterblichen Jungfrau und Gottesgebärerin angenommen, welches zur Rechten des Vaters thront und von uns, den Orthodoxen, auf geheimnißvolle Weise (*μυστικῶς*) empfangen wird; deßhalb wird es auch Mysterium genannt, weil es verborgen und der Menge nicht erfassbar ist. . . . Wenn nun Gott die vorgelegten Gaben in Leib und Blut Christi verwandelt, ist es überflüssig, zu streiten, ob diese aus ungesäuertem oder gesäuertem Brode, aus weißem oder rothem Weine geworden

1) Theorianus wurde 1170 vom Kaiser Manuel an die Armenier gesandt und disputirte mit ihrem Katholicus Nerses (vergl. Angelo Mai, script. vet. nov. collect. vol. VI, p. XXIII). Er erklärte sich bereit, ihnen den Gebrauch der Azyma freizugeben, aber bestand auf Mischung des Weines mit Wasser, ohne die keine Hierurgie möglich sei (S. 366). Er citirte ihnen (S. 380) das ganze 37. Capitel der orat. catech. Gregor's von Nyssa. Die Armenier standen übrigens auf dem Standpunkt des Julian von Halikarnas; ihr Katholicus bekennet (S. 402): „Wir leugnen in Christo zwei *οὐσίαι*, damit nicht aus der Trias eine Tetras werde.“ Der Name Philosoph ist wahrscheinlich gleichbedeutend mit Mönch.

sind, und über derartige thörichte Spitzfindigkeiten in Betreff der schauervollen Mysterien zu grübeln . . . , denn da Brod der Gattungsname ist, wird dieser in gleicher Weise vom gesäuerten und ungesäuerten als seinen Species ausgesagt. Dieß bemerke ich gegen die Unserigen, die behaupten, daß Ungesäuertes nicht Brod genannt werde.“ Im Uebrigen zeigt Petrus von Antiochien in ähnlicher Weise wie schon Johannes Philoponus, daß Jesus in seinem Todesjahre nicht das gesetzliche Pascha am 14. Nisan gegessen, da er schon am Morgen desselben Tages gekreuzigt worden sei, sondern daß er sein Abendmahl am Abend des 13. eingelegt habe, ehe der Sauerteig aus den Häusern entfernt und Azyma vorhanden waren (bei Will, p. 219, c. 15). Natürlich werden von ihm die Synoptiker mit sophistischer Harmonistik interpretirt. Es ist daher noch immer ein günstiges Zeugniß für den noch vorhandenen exegetischen Sinn, daß Theophylakt in seiner Schrift de iis, in quibus Latini accusantur, (bei Will, p. 239 flg., c. 9 u. 10) unbefangen anerkennt, daß Christus am Vorabend des 15. Nisan das gesetzliche Pascha mit ungesäuerten Broden genossen habe, und den entgegenstehenden Brauch seiner Kirche mit der christlichen Freiheit und der übereinstimmenden Observanz des Morgenlandes rechtfertigt.

Da die Beweise der Griechen in diesem Streite meist mit Hülfe der allegorisch-mythistischen Interpretation geführt wurden, deren sich die Mystagogen in der symbolischen Auslegung der Liturgie bedienten, so kann es nicht befremden, wenn neben der in diesen Schriften constant wiederkehrenden Behauptung, daß die Elemente in Christi Leib und Blut verwandelt würden, bisweilen naiv die andere herläuft, sie würden zum Bilde des Leibes Christi consecrirt. So redet in seinem Briefe an Dominicus (c. 6) Petrus von Antiochien von den ungesäuerten Broden, von welchen die Lateiner glaubten, sie würden zum Typus des Leibes des Herrn geheiligt, und der Mönch und Presbyter im Kloster Studium, Nicetas Pectoratus, bespricht im 9. Capitel seines libellus gegen die Lateiner (bei Will S. 131) die Behauptung derselben, die Apostel hätten vom Herrn selbst die Azyma empfangen und sie der abendländischen Kirche als Bild (in figuram) des Leibes Christi, als Mysterium des Neuen Testaments, überliefert. Gleichwohl hat dieser Streit nicht dazu beigetragen, die alte Vorliebe der griechischen Kirche zur Symbolik auch wieder der Beurtheilung der Abendmahls-elemente zu Gute kommen zu lassen, sondern dieser Neigung, so weit sie überhaupt noch vorhanden war, eher noch einen

Damm vorgeschoben. Bekanntlich hat im Abendlande zuerst Anselm von Canterbury († 1109) aus der anerkannten These, daß im Abendmahle der ganze Gottmensch empfangen werde, gefolgert, daß er nicht bloß seinem Leibe, sondern auch seiner Seele nach präsent sei (vergl. meinen Art. „Transsubstantiation“ in Herzog's Real-Encyclopädie, XVI, 318). Dieser Gedanke, den die spätere Scholastik mit der sogenannten „realen oder natürlichen Concomitanz“ zu begründen wußte, war für das Morgenland der Ertrag dieses Streites und ist ihr mithin aus rein liturgischen Reflexionen erwachsen. Begründet sich nämlich, wie wir dieß bei Petrus von Antiochien sahen, der Gebrauch des gesäuerten Brodes mit dessen Zusammensetzung und der mystischen Bedeutung seiner Bestandtheile, insofern das Mehl den Leib, der Sauerteig die Seele, das Salz die Vernunft darstellt, und kann darum nur durch die Consecration des gesäuerten Brodes der vernunftbegabte und beseelte Leib Christi in correcter Weise zu Stande kommen, so ergiebt sich von selbst, daß in der legitimen und formgerechten Feier Christus nicht bloß, worüber man längst einig war, nach seiner Gottheit und seiner Menschheit, sondern speciell nach Leib, Seele und Vernunft präsent ist, den Communicanten distribuiert und von ihnen genossen wird. Raum dürfte sich an irgend einem Punkte der divergirende Charakter beider Kirchen so evident nachweisen lassen als an den verschiedenen Wegen, auf denen sie zu diesem gleichen Resultate gekommen sind, und an den Gründen, womit sie dasselbe motivirt haben. Festgestellt wurde dieser Satz aber für das Morgenland erst im Jahre 1199.

§. 40. Theodorus Abu fara (um 770) und das Gespräch des Bischofs Samonas von Gaza mit dem Saracenen Achmed.

Der Transformationsgedanke hat schon im Anfange unserer Periode eine derb sinnliche Ausbildung in der vollständigen Verdauungstheorie empfangen, durch deren Analogie Theodorus, Bischof von Kara in Palästina oder von Charan in Mesopotamien (daher sein Beiname: Vater von Kara), in seinem Gespräche mit einem Saracenen (opuscula, interrogat. XXII, abgedruckt in der Bibl. patrum von de la Bigne, XI, 415, und der griech. Patrologie von Migne, Bd. 97, S. 1552) die Brodverwandlung im Abendmahle erläuterte.

Der Saracene hatte den Bischof gefragt, ob die christlichen Priester sich selbst oder ihre Gemeinden zum Besten haben, daß sie zwei Weizenbrode auflegen und das eine dem Volke zur profanen Mah-

nung geben, das andere aber als Leib Christi vertheilen. Theodor will ihn darum aus allgemein zugestandenen Voraussetzungen überzeugen, daß das Brod Leib Gottes werde. Durch eine Reihe von Fragen nöthigt er ihm das Zugeständniß ab, daß er jetzt größer sei, als da ihn die Mutter gebär, daß die Nahrung die Ursache seines Wachsthum's gewesen, daß mithin das Brod sein Leib geworden sei. Da aber der Saracene bekennt, daß er auf die Frage, wie dieß geschehen sei, keine Antwort habe, giebt sie der Bischof in folgender Erörterung: „Durch die Kehle kommt Speise und Trank in den Magen wie in einen Kochtopf. Da die Leber mit ihrer Wärme den Magen umgiebt, wird die Nahrung gekocht und in Saft verwandelt; das Feste geht nach unten ab, das Dünne und zu Saft Gewordene ist flüssig; da aber die Leber warm und weich ist, zieht sie es an, setzt es in Blut um und führt es wie durch Canäle mittelst der Adern dem Leibe zu, indem sie die in dem Magen zu Saft und Blut gewordene Nahrung umgewandelt jedem seiner Bestandtheile zutheilt, den Knochen als Knochen [= Substanz], dem Mark als Mark, den Nerven als Nerv, den Augen als Auge, den Haaren als Haar, der Haut als Haut, den Nägeln als Nagel. Auf diesem Wege erfolgt das Wachsthum des Kindes zum Manne, weil das Brod sein Leib und der Trank sein Blut geworden ist. Ebenso denke dir den Vorgang unseres Mysteriums. Der Priester stellt das Brod auf den heiligen Tisch und dergleichen den Wein; auf sein Flehen in der Epistlese kommt der heilige Geist, läßt sich auf die vorgelegten Stoffe nieder (*ἐπιτίθη*) und verwandelt das Brod und den Wein mit dem Feuer seiner Gottheit in Christi Leib und Blut, gerade so wie die Leber die Nahrung in den Leib eines Menschen.“ Der Saracene erklärt darauf seufzend seine Zustimmung. Wir dürfen es dahingestellt sein lassen, ob eine derartige Apologetik wirklich mit Erfolg die gegründeten Zweifel der Bekenner des Islam zu heben geeignet war; aber daß die Verdauungstheorie Theodor's auf der verwandten Doctrin des Aristoteles ruhte und dem Stande der wissenschaftlichen Erkenntniß der Zeit vollkommen entsprach, zeigt schon die Vergleichung mit Zeller's Ausführungen (die Philosophie der Griechen, 2. Aufl. II, 2, 404 folg.). Zu beachten ist besonders der Gedanke, daß durch die Brodverwandlung im Abendmahle der wirkliche Leib Christi eine Erweiterung und ein Wachsthum empfängt, analog dem, das dem Organismus durch die Ernährung zu Theil wird.

Samonas, Bischof von Gaza, der in dem Dialoge mit

dem Saracenen Achmed redend eingeführt wird, soll um 1050—1072 gelebt haben. Daß er selbst der Verfasser desselben gewesen ist und nicht ein Anderer ihn unter seinem Namen abgefaßt hat, läßt sich nur unter der Voraussetzung festhalten, daß das letzte ihm in den Mund gelegte Wort interpolirt ist. Das Gespräch selbst (gedruckt in der bibliotheca patrum von de la Vigne, XII, 521—526) ist seinem überwiegenden Inhalte nach nur eine größtentheils wörtliche Auslese und Zusammenknüpfung patristischer Stellen. Es wird genügen, wenn wir die Hauptgedanken und den Gang desselben referirend vorführen und in kritischer Analyse die Composition nachweisen.

Samonas reiste einst in großer Gesellschaft nach Emesa, unter seinen Reisegenossen befand sich ein Saracene Achmed, ein verständiger und gebildeter Mann; unter den Gesprächen, womit man sich die Länge des Weges verkürzte, lenkte der Letztere die Rede auf das Abendmahl; er richtete an den Bischof dieselben Fragen wie jener Saracene an Theodor Abudara und empfängt von ihm buchstäblich dieselben Aufschlüsse, wie sie dieser seinem Gegner ertheilt. Hierauf folgt wiederum eine Stelle aus dem 33. Capitel der catechetischen Rede, in welchem Gregor von Nyssa die Frage beantwortet, wie es möglich sei, daß die über dem Wasser geschehene Bitte und Anrufung der göttlichen Macht den Initianden der Anfang eines neuen Lebens werde. Diese Frage wird hier in die analoge umgesetzt, wie das über dem Brode gesprochene Gebet dieses in lebendiges Fleisch verwandeln könne. Gregor meinte, es genüge für die, welche jenes ungläubig leugneten, ein sehr einfacher Beweisgrund; er legte ihnen die Gegenfrage vor, wie aus einer kleinen Flüssigkeit, dem menschlichen Samen, ein vernünftiger Mensch werden könne, der in seiner vollen Entwicklung als Bild Gottes mit solchem Anfange nichts gemein habe, und beantwortete dann dieselbe mit der Berufung auf die göttliche Allmacht, deren Kraft und Wirkung sich nichts im Universum entziehen könne. Diese Beweisführung eignet sich Samonas wörtlich an, aber während Gregor mit den Worten schließt: so wandle auch die Gegenwart der göttlichen Allmacht das sterblich Geborne zur Unsterblichkeit um (*μετασκευάζει*), schließt Samonas mit dem Gedanken: so werde durch dieselbe Gegenwart das Brod zur Unsterblichkeit umgewandelt (*μετασκευάζεται*) und in den Leib Christi verwandelt (*μεταβάλλεται*).

Der dritte Abschnitt, der dem Dialoge selbständig anzugehören scheint, wird durch die Frage Achmed's eröffnet, warum die Priester

so viele Gebete bei der Weihe sprechen, während Christus sich im Abendmahle nur weniger Worte bedient habe. Samonas verweist auf die allen drei Hypostasen gemeinsame Natur, Macht und Gnade, um deren willen Christus keines Höheren zur Heiligung des Brodes bedurft, sondern es in eigener Machtvollkommenheit (*αὐτεξουσίως*) als der, welcher den Vater und den Geist in sich hatte, zu seinem Leibe gemacht habe, der Priester aber sei, obgleich Typus Christi, doch ein sündiger Mensch, darum spreche er viele Gebete, zuerst für seine eigenen Verschuldungen, hierauf für die des außerhalb des Allerheiligsten stehenden Volkes, und bitte dann erst als Mittler (*πρόσβυς*) zwischen Gott und den Menschen um das Kommen des heiligen Geistes, damit er Brod und Kelch zu jenem Leibe des Herrn selbst (*αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ κυριακὸν σῶμα*) und zu seinem Blute mache und so wiederhole, was er in dem Mysterium der Incarnation an dem Geblüte der Jungfrau gethan habe. Auf die weitere Frage, warum Christus seinen Leib den Gläubigen zu essen geboten habe, wird als Grund seine Erbarmung und Herablassung, als Zweck die Abwehr feindlicher Gewalten und die Erhaltung des menschlichen Leibes und der Seele angegeben; denn da Christus nicht bis an das Ende der Tage mit uns wandeln konnte, hat er uns in dem Genuß der in seinen Leib und sein Blut verwandelten Elemente die Möglichkeit und das Mittel gewährt, nicht getrennt von ihm zu bleiben, sondern als seine Kinder stets bei ihm zu sein; die Schlußworte: „Dieses gereicht denen, welche es im Glauben würdig genießen, zur Vergebung der Sünden, zum Leben und zur Bewahrung von Seele und Leib“, sind aus Johannes von Damaskus (de orthod. fid. IV, 13) entlehnt.

Im vierten Abschnitt wirft Achmed wörtlich dieselbe Frage auf, welche im Hodegos des Sinaiten, Capitel 23, der Orthodoxe dem Gaianiten stellt: ob das von dem Priester dargebrachte Opfer wirklich Christi Leib und Blut sei oder bloß Antityp derselben, wie das Opfer des Boock bei den Juden. Samonas eignet sich ebenso buchstäblich die Antwort des Gaianiten an: es sei nicht der Antityp, sondern der von der Jungfrau geborene Leib, wie die weitere Versicherung des Orthodoxen, daß auch Christus das den Jüngern Dargereichte seinen Leib und sein Blut, nicht Antityp oder Bild genannt habe, und schließt in ähnlicher Weise wie der Orthodoxe: da nun Christus selbst es bezeuge, daß das, was die Gläubigen darbringen und empfangen, wahrhaftig sein Leib und Blut sei, wie dürften wir daran zweifeln, wenn wir glauben, daß er Gott und Sohn sei?

Der fünfte Abschnitt ist aus verschiedenen patristischen Reminiscenzen frei componirt. Um die Möglichkeit des Vorganges der Verwandlung begreiflich zu machen, stützt sich Samonas auf einen zuerst von Chrysostomus ausgesprochenen und von Johannes von Damaskus aufgenommenen Gedanken. Er verweist nämlich auf die Allmacht des Wortes Gottes, das die Welt geschaffen und darum auch das Brod in seinen Leib und den Wein in sein Blut verwandeln könne; wie das bei der Schöpfung über die Pflanzen gesprochene Wort bis heute, so sei auch das Stiftungswort im Abendmahl bis zur zweiten Parusie wirksam. Auf die weitere Frage Ahmed's, warum Christus seinen Leib und sein Blut unter der Gestalt des Brodes und mit Wasser gemischten Weines verborgen und nicht unter einem andern Stoffe zu genießen geboten habe, antwortet Samonas wiederum mit Johannes von Damaskus, es sei aus Gottes Herablassung und gnädiger Fürsorge geschehen, damit wir durch die gewohnte Speise und Trank zu dem Uebernatürlichen, den Mysterien, geleitet und erhoben würden. Aber da unter allen Speisen das Brod und unter allen Getränken der Wein und das Wasser den Vorrang behaupteten (Gregor von Nyssa, or. cat. c. 37), so verbinde mit diesen gewohnten Nahrungsmitteln der Herr seine Gottheit (Jo. Damasc. l. c. IV, 13) und verwandele sie durch die schöpferische Kraft seines Wortes in seinen eigenen Leib und sein Blut; da aber Brod und Wein zu Hülfe genommen würden und sichtbar blieben (Jo. Damasc. l. c.), so würde uns durch diese Herablassung der Schauer und die Furcht benommen, die uns befielen, wenn er uns geböte, sein Fleisch und Blut in ihrer eigenen Gestalt zu genießen (Cyrill. Alexandr. in Luc. 22, 19 in fine); mit Unrecht klagten darum die fremden Völker (Saracenen) die Christen der Sarkoborie an, denn um ihres Unglaubens willen sähen jene bloß Brod und Wein, die Gläubigen aber Leib und Blut Christi, wie auch bei dem Bade der Taufe jene im Bassin nur Wasser wahrnahmen, diese aber zugleich auf das Wasser, das Feuer und den Geist schauten (nach Chrysostomus, in I. ad Corinth. hom. VII, c. 1).

Der letzte Abschnitt beantwortet die Frage Ahmed's: „Da Gott einer ist und der Leib einer ist, wie geschieht es, daß er in zahllose Leiber und Partikeln zertheilt wird? Sind die zertheilten Stücke viele Christus oder einer oder ist in jeder Partikel einer und derselbe ganz und unverfehrt?“ Darauf Samonas: „Aus den sichtbaren und materiellen Beispielen erweisen wir das Immaterielle und Unsichtbare.

Bernimm darum dieses Beispiel und erkenne seine Beweiskraft. Jemand hat einen Spiegel, er wirft ihn zu Boden und zerbricht ihn in viele Stücke, gleichwohl wird er in jedem sein Bild (*σινά*) ganz erblicken. Aus diesem Bilde (*σινά*) mag man erkennen, daß ebenso auch Christi Fleisch unverfehrt und ganz in jedem Bruchstücke ist, wann und wie oft es aller Orte gebrochen wird. Nimm wiederum ein anderes Beispiel. Jedes Wort, das der Mensch hervorbringt und spricht, denkt und hört nicht bloß der Redende selbst“ [statt *αὐτό* ist wohl *αὐτός* zu lesen], „sondern es hören es auch die, welche bei ihm sind, nicht zertheilt, sondern ganz, selbst wenn der Hörenden Viele sind; auf dieselbe Weise muß man vom Leibe Christi denken, nämlich Christi heiligster Leib, welcher bei dem Vater sitzt, verharre in sich selbst (*μένει ἐν αὐτῷ*), aber auch das geweihte Brod, das in göttlicher Kraft durch das Herabkommen des heiligen Geistes in den wahren Leib Christi verwandelt ist, werde zwar getheilt, aber ganz und unverfehrt in jedem Bruchstücke bewahrt, wie auch das Wort des Redenden von allen Hörenden ganz und ungetheilt vernommen wird. So leiten wir durch sichtbare und in die Sinne fallende Beispiele die Ungläubigen und die Grübelnden zum Verständniß der Mysterien Gottes empor, die über die Natur, über den Verstand, über den Begriff und uns selbst erhaben sind.“ Der Grundgedanke dieser Stelle ist uns zugleich mit dem Beispiele von der Stimme bereits aus Euthychius bekannt. Aber während er dort aus der dynamischen Anschauung erwachsen ist, finden wir ihn hier mit der Transformationstheorie des Theodor Abukara verwoben. Der Dialog hat ferner das Beispiel von der Stimme durch das von dem zerbrochenen Spiegel vermehrt, das mit jenem in die Scholastik übergang, von dem aber Thomas von Aquino (summ. p. III, qn. 76, art. 6 in corp.) urtheilte, daß es der Transsubstantiationslehre nicht ganz angemessen sei, weil der vielfache Reflex des einen Gegenstandes in den verschiedenen Fragmenten den Bruch des Spiegels voraussetze, der Leib Christi aber auch ohne Bruch in jedem Theile der Hostie ungetheilt präsent sei. Noch richtiger würde man sagen, daß in den Fragmenten des Spiegels der Gegenstand nicht sich selbst, sondern nur seinen Reflex vervielfältige, daß mithin das Beispiel nur das Verhältniß von Ursache und Wirkungen illustrire und aus diesem Grunde auch nicht auf die Transsubstantiationslehre anwendbar sei, nach welcher nicht eine Wirkung des Leibes Christi, sondern dieser selbst präsent wird. Aber auch zu der Transformationstheorie hat es keine

innere Affinität und ist nur als fremdes Reis auf ihren Stamm gepfropft.

Samonas schließt seine Belehrung mit den Worten: „Wenn nun das geweihte Brod, welches der heiligste Leib Christi ist, in Theile zerschnitten ist, so halte nicht dafür, daß jener unbefleckte Leib getheilt oder zerstückt oder getrennt wird, denn er ist unsterblich und unvergänglich und kann nicht aufgezehrt werden, sondern daß jene Theilung nach der Consecration nur die heiligen Accidentien berührt (*ὅτι μερισμός ἐστιν ἐκεῖνος τῶν ἁγίων συμβεβηκότων μετὰ τὸν ἁγιασμόν*) zur Stärkung des Glaubens, zur Gewährung eines sichtbaren Zeichens der bleibenden Güter (*πρὸς παράστασιν ὁρατοῦ σημείου τῶν μενόντων*), zum Pfande und Viaticum des ewigen Lebens.“ Wir können diese Stelle nur als interpolirt betrachten. Von Accidentien kann nur der reden, der die wirkliche Transsubstantiation annimmt. Davon ist in dem ganzen Dialoge keine Rede, und so wenig darin der Ausdruck *οὐσία ἄρτου* und *οὐσία σώματος* vorkommt, so wenig konnten darin die *ἅγια συμβεβηκότα* eine Stelle finden. Der Erste, der im Abendlande die nach der Transsubstantiation zurückbleibenden sinnlichen Qualitäten *accidentia* nannte, war, wie ich im Art. „Transsubstantiation“ (Herzog's Realencyclopädie XVI, 319) nachgewiesen habe, Guitmund von Aversa um 1076; dieser Terminus, der in seinem Ursprunge durchaus der abendländischen Lehrbildung angehört, konnte darum nicht in einem griechischen Tractate übersezt vorkommen, welcher schon zwischen 1050—1072 geschrieben sein soll, zumal der Erste, der meines Wissens sich desselben unter den Griechen bedient hat, erst Manuel Calecas in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gewesen ist.

Dieser Beweis der Interpolation wird aber auch durch die Unterbrechung des formellen Zusammenhangs, den sie veranlaßt hat, in evidenter Weise unterstützt. Die unmittelbar vorhergegangenen Worte des Samonas: „So leiten wir durch sichtbare und in die Sinne fallende Beispiele die Ungläubigen und Grübelnden zum Verständniß der Mysterien Gottes empor, die über die Natur, über den Verstand, über den Begriff und uns selbst erhaben sind“ (*εἰς τὸ κατανοῆσαι τὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια ὑπὲρ φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔννοιαν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντα ἀνάγομεν*), bilden offenbar den Schluß der Belehrung des Samonas. An diesen nun knüpft sich die weitere Antwort des Achmed in der unmittelbarsten Rückbeziehung an: „Wirklich wunderbar und unglaublich, über die Natur, über die menschliche Vernunft und ihren

Begriff erhaben (ὕπὲρ φύσιν καὶ νοῦν καὶ ἔννοιαν ἀνθρώπινην) sind die geheimen Mysterien des christlichen Glaubens, Vater! Ich danke dir, daß du auch uns das einfache, einleuchtende und wahre Dogma, den allmächtigen Christus und barmherzigen, wahren Gott geoffenbart hast, vor dem alle Lüge schwindet, aller Trug zerrinnt. Auf heiligem Wege hat diese philosophische Unterredung ihr Ziel erreicht. Spornen wir unsere Thiere: ich sehe, der Tag hat sich geneigt.“ Ist somit die Interpolation der chronologisch unbegreiflichen Stelle als des wahrscheinlichen Productes eines viel späteren *Αὐτιώ-φρων* erwiesen, so ist kein Grund vorhanden die Abfassung des Dialogs dem Samonas oder wenigstens seiner Zeit abzusprechen.

Daß in jener Zeit, in welcher der Verkehr der syrischen und palästinenischen Christen mit den Saracenen so lebhaft war, das dringende Bedürfniß vorlag, sich mit ihnen über die Lehren der Kirche apologetisch zu verständigen, beweisen viele darauf gerichtete literarische Versuche; daß aber unter diesen Lehren das Abendmahl eine besonders wichtige Stelle einnahm, weil der mysteriöse Vorgang desselben den Saracenen besonderen Anstoß geben mußte, ersehen wir auch aus der Stelle in dem Bekenntniß, die man nach dem 20. Buche des thesaurus orthodoxiae des Nicetas Choniates im zwölften Jahrhundert von den saracenischen Taufcompetenten nach Abschwörung ihrer Irrthümer forderte und in welcher sie (bibl. patr., ed. de la Bigne, tom XII, 532) mit dem Glauben, „daß das consecrirte Brod wirklich Leib und Blut Christi sei, durch dessen göttliche Macht auf übernatürliche und übervernünftige Weise, die nur er kenne, verwandelt“, den Entschluß besiegeln mußten, „es als sein wahres Fleisch und Blut zu genießen, das Allen, die es im völligen Glauben empfangen, zur Heiligung von Seele und Leib, zum ewigen Leben und zur Ererbung des Himmlreichs verhelfe“.

§. 41. Die unter dem Namen des Petrus Mansur überlieferten Schriftstücke.

Unter dem Namen des Petrus Mansur sind uns zwei Schriftstücke überliefert, welche in eigenthümlicher Weise mehrere patristische Traditionen über das Abendmahl unter sich und mit liturgischen Elementen combiniren und für das zwölfte Jahrhundert der griechischen Kirche nicht ohne Einfluß und Bedeutung geblieben sind. Wer dieser Petrus Mansur gewesen, darüber sind nur Vermuthungen laut geworden. Es ist bekannt, daß Johannes von Damaskus den Beinamen

Mansur führte, sowie daß er eine im Auftrage seines Freundes, des Metropolitens Petrus von Damaskus, verfaßte Schrift (siehe die Ausgabe seiner Werke von dem Dominicaner Requien, I, 397) unter dessen Namen (ἐκ προσώπου Πέτρου) herausgegeben hat; nahe lag darum die Vermuthung, daß hinter dem mysteriösen Namen Petrus Mansur der berühmte Dogmatiker und Polemiker des achten Jahrhunderts sich selbst verstecke; — allein der Grundgedanke der Schriftstücke steht mit dessen anderweitig dargelegten Ansichten in zu entschiedenem Widerspruche, als daß man dieses annehmen dürfte, obgleich ein Brief, der den Namen des Michael Glykas trägt und den letzten Jahren des zwölften Jahrhunderts angehört, und der derselben Zeit angehörige Brief des Zonaras bei einer Berufung auf Johannes von Damaskus das kürzere dieser Schriftstücke im Auge haben. Requien weist jedoch in der Vorerinnerung zu beiden Stücken, welche er in seiner Ausgabe des Damasceners (opp. I, 653) edirt hat, nach, daß es in Damaskus in der That einen Petrus Mansur, einen einfachen Mönch, gegeben habe, von dem sich noch ascetische Schriften handschriftlich in den Bibliotheken befänden und der in einer derselben angebe, sie sei im Jahre der Welt 6695 oder im Jahre 1157 abgefaßt worden. Fabricius scheint, nach der Art, wie er diese Notiz anführt, diesen Mann wirklich für den Verfasser unserer beiden Urkunden zu halten (Hartleß'sche Ausgabe, IX, 718), aber Requien hat ausdrücklich versichert, daß er diese Behauptung nicht wage. In der That wäre es auffallend, daß, wenn der Verfasser erst einer so späten Zeit angehörte, er schon dreißig Jahre später unter dem Namen des Damasceners citirt worden wäre. Doch läßt die Einsicht in das Verhältniß beider Schriften zu einander noch einer Möglichkeit Raum, die für mich wenigstens nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist. Beide haben nämlich eine so große innere Verwandtschaft und unterscheiden sich dennoch so wesentlich von einander, daß ein Verhältniß der Abhängigkeit unter ihnen bestehen muß, welches bei näherer Erwägung schwerlich anzunehmen gestattet, daß sie aus einer und derselben Feder geflossen sind. Die kürzere, ein Brief, an einen Bischof von Doaroi¹⁾ Namens Zacharias gerichtet, behandelt nämlich die gemeinsamen Grundgedanken in einer noch sehr einfachen und durchsichtigen Form und hat unstreitig

¹⁾ Was Δοάροι sein soll, ist mir nicht bekannt; vielleicht ist es eins und dasselbe mit Daräa oder Daras, einem Städtchen sechs Millien von Damaskus, (vergl. Requien a. a. O. I, 396, Anm.).

die Ursprünglichkeit für sich. Die zweite: *caput de immaculato corpore, cujus participes sumus*, ist eine Homilie, wovon der Schluß fehlt, und weist sich als eine Uebersetzung des Briefes aus, aber mit Einflechtung ganz neuer, diesem fremder Gedanken, von denen sich zum Theil zeigen läßt, daß sie erst zur Zeit des Soterichus Panteugenus im Jahre 1155, Gegenstand einer allgemeinen Discussion in Griechenland geworden sind. Da nun diese chronologische Bestimmung haarscharf mit der Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit des Mönchs Petrus Mansur zusammenfällt, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß dieser der Verfasser der Homilie gewesen ist (vergl. S. 42 und 43). Dagegen scheint mir die Handschrift, welche die angeblichen Briefe des Glykas und Zonaras unter dem Namen des Johannes von Damaskus allein anführen, das Werk eines ungleich älteren Verfassers, dessen Zeitalter sich aus Mangel aller bestimmten Entscheidungsgründe nicht mehr ausmitteln läßt. Wir haben bereits in der geschichtlichen Uebersicht (S. 38) dieser Abhandlung angedeutet, daß beide Schriften denselben Gegenstand behandeln, der in dem durch Michael Sicidites erregten zweiten Abendmahlsstreite zur Erörterung kam, und sie deshalb im Zusammenhange mit diesem angeführt. Allein abgesehen davon, daß sich die Homilie auch noch mit dem durch Soterichus Panteugenus veranlaßten ersten Abendmahlsstreit nahe berührt, weisen auch beide wiederum gemeinsam auf die Ansicht zurück, welcher Theodor Abukara ihren ersten literarischen Ausdruck gegeben hat, und bilden diese Ansicht durch Verwebung mit einer andern patristischen Tradition zu neuen Formationen unserer Lehre fort. Aus allen diesen Gründen weisen wir ihnen hier ihre Stelle an.

Wir wissen, daß in einem Fragmente, welches den Namen des Isidor von Pelusium trägt, die auf den Gang der Liturgie gegründete Ansicht ausgesprochen ist, daß der Leib Christi in der Qualität der Sterblichkeit distribuit und empfangen werde und sich erst im Communicanten in den unsterblichen verkläre, um diesem selbst die Unsterblichkeit einzupflanzen. Dieser Gedanke ist in dem Briefe mit Sätzen des Johannes von Damaskus und des Theodor Abukara verwoben. Der Verfasser will nachweisen, daß man nicht von zwei Leibern Christi, dem eucharistischen und dem wirklichen, reden könne, sondern daß beide nur einer seien. Er sagt: „Wie das vom Weibe geborene Kind vollständig (τέλειον) ist, aber essend und trinkend vermöge der natürlichen Kraft [der Speise und des Trankes] wächst und sein Wachsthum nicht zwei, sondern einen Leib [den entwickelten] zur

Folge hat, so wird auch vielmehr durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes das Brod und der Wein zum Wachsthum [εἰς ἐπαύξησην, d. h. zur Nahrung, Erweiterung] des Leibes Christi ein Leib und nicht zwei. Und wie der von der Gottesmutter geborne Leib vergänglich [φθαρτόν, d. h. leidensfähig und sterblich] war bis zur Auferstehung und mit Nägeln und der Lanze durchbohrt wurde, so durchschreitet auch der Leib, den wir genießen, den ganzen Verlauf [οἰκονομίαν, nämlich des Lebens Christi]. Es liegt das Brod auf dem heiligen Tisch, wie in dem Mutterschooße der Jungfrau; der heilige Geist steigt herab; wie der Engel der Jungfrau auf ihre Frage: Wie soll mir das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? verhiess: der heilige Geist wird auf dich kommen! so steigt auch über dem Tische der heilige Geist herab und der Leib Christi entsteht. Hierauf wird er durch die Hände des Hohenpriesters [des Bischofs] wie am Kreuze erhöht und in uns begraben und der Verlauf (οἰκονομία) empfängt seinen Abschluß; denn er versetzt uns mit in die Unverweslichkeit (συναφθαρείκει γὰρ ἡμῶς). Und zwar nennen wir ihn vergänglich (φθαρτόν), bis er von uns genossen wird, denn wie kann er unverweslich gebrochen und gegessen werden? Nach dem Genuße aber ist er unvergänglich (ἀφθαρτόν), und indem er in den Bestand und das Wesen unserer Seele eingeht (εἰς οὐσίαν καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἡμῶν χωροῦν), unvergänglich, unverweslich (ἀδιάφθορον) zu unserer Unverweslichkeit. So denken, so glauben wir."

Die Homilie beginnt: „Der Leib unseres Herrn und Gottes, m. Br., den wir genießen, ist der Leib selbst, den er aus unserer Substanz angenommen, den er von der heiligen Gottesmutter empfangen hat; denn nicht zwei Leiber wollen wir Christo beilegen, sein Leib ist ja einer und ein Opfer hat er für uns Gott und dem Vater dargebracht. Denn obgleich wir öfter das mystische und unblutige Opfer begehen, weil an jedem Orte und zu jeder Zeit jeder Gläubige den heiligen Leib und das Blut genießt, so ist es doch ein und dasselbe Opfer, denn wir bringen den Leib selbst (αὐτὸ τὸ σῶμα) dar, dasselbe Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Denn wäre ein anderes jenes und ein anderes dieses, so würden viele Opfer und nicht eins für uns dargebracht, wie doch mit Nachdruck der Apostel in dem Hebräerbrieft sagt" (Citat der Stellen Cap. 7, 26. 27. 9, 11. 12 und 24—28. 10, 11—18). Diese starke Behauptung der Identität des Kreuzes- und des eucharistischen Opfers, gestützt auf die numerische Einheit des am Kreuze dahingegebenen und des eucharisti-

sehen Leibes, entspricht durchaus den im §. 42 näher zu erörternden Beschlüssen, welche das Concil von Constantinopel im Jahre 1155 gegen Soterichos Panteugenus gefaßt hat; wenn demnach Petrus Mansur nach dieser Seite hin unter den Gegnern dieses Mannes gestanden haben muß, so scheint er darin mit ihm einig gewesen zu sein, daß er das Opfer Christi nicht als der ganzen Trinität, sondern als dem Vater dargebracht ansah.

Wir würden nach dem Gange des Briefes erwarten müssen, daß der Uebersetzer desselben, Petrus Mansur, nun nachwies, wie analog dem durch die Ernährung vermittelten Wachsthum des menschlichen Leibes auch der eucharistische Leib durch die Consecration sich wachsend erweiteret; aber statt dessen wird im 2. Capitel zunächst als ἐπαύξησης die mit dem eucharistischen Leibe und Blute gespeiste Abendmahlsgemeinde, sein myistischer Leib, in den Vordergrund gestellt: „Wie nun das vom Weibe geborene Kind ein vollständiger Mensch ist, durch das Essen und Trinken aber wächst und doch nicht einen andern Leib sich aneignet und wir ihm darum nicht zwei oder viele Leiber beilegen, sondern einen, den von der Mutter geborenen, und wie die Natur das Wachsthum durch den natürlichen Proceß (διὰ τῆς φυσικῆς οἰκονομίας) bewirkt, so sind auch wir, da Christus unser Haupt ist, Genossen seines Leibes (σύσσωμοι). Wir sind aber Genossen seines Leibes geworden durch den Genuß seines Fleisches und seines Blutes. Denn er nahm das Brod und den Kelch mit Wasser und Wein, dankte, segnete sie und sprach: das ist mein Leib. Aber statt des natürlichen Processes sind Brod und Wein, mit Wasser gemischt, durch sein Wort sein Leib und Blut geworden.“ Die Erweiterung (ἐπαύξησης) des Leibes Christi ist demnach eine zwiefache; zunächst wächst er durch die Consecration zum eucharistischen, dann durch die Communion zum myistischen Leibe, die, nach dem 1. Capitel zu schließen, als ein und derselbe zu betrachten sein dürften. Die erste und die zweite Erweiterung verhalten sich zu einander wie das Mittel zum Zweck. Doch ist auffallend, daß im Folgenden die ἐπαύξησης τοῦ σώματος Χριστοῦ nicht mehr die Abendmahlsgemeinde, sondern nur den eucharistischen Leib bedeutet.

Das 2. Capitel fährt fort: „Wie aber sein Leib vor der Auferstehung vergänglich (φθαρτόν) war, gebrochen, gegessen und getrunken wurde, aber doch nicht der Verwesung anheimfiel“ (ἀδιάφθορον μέντοι) — — [der Nachsatz wird durch die Erörterung des folgenden begründenden Gedankens abgeschnitten] — „denn warum hat er das

Mahl nicht nach, sondern vor der Auferstehung gehalten? Weil der durch die Auferstehung zur Unvergänglichkeit erhobene Leib nicht gebrochen, noch gegessen, noch getrunken wird; auch hat der unvergängliche Leib kein Blut, nicht einmal dürfte er mit Recht Fleisch genannt werden, wie Gregorius mit dem Beinamen der Theolog in seiner Rede auf die Taufe sagt: „„Glaube, daß Christus, der Sohn Gottes, einst in seiner verklärten Parusie wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, nicht mehr als Fleisch, noch auch leiblos, sondern auf eine Weise, die nur er kennt, in gottgestaltetem Leibe, damit er auch von denen gesehen werde, die ihn durchstochen haben, und doch Gott bleibe ohne alle Materialität““ (ἐξω παχύτητος). Dieser Leib und dieses Blut unseres Gottes, die wir genießen, sind daher vergänglich, werden gebrochen, vergossen, getrunken, und wie der Zuwachs unseres Leibes [ἡ ἐπαύξησις τοῦ ἡμετέρου σώματος, hier die Nahrung] den ganzen natürlichen Proceß unserer ursprünglichen Leibessubstanz durchläuft, so durchläuft auch die heilige Mystereienfeier den ganzen Proceß der Fleischwerdung des göttlichen Logos.“ Wir dürfen schon hier darauf aufmerksam machen, daß dieselbe Ansicht von der Immaterialität des verklärten Leibes in dem zweiten Abendmahlsstreite wiederkehrt und von der Partei des Michael Sigidites vertreten wird.

Noch einmal greift nun (c. 3) der Verfasser auf die physiologische Analogie zurück, aber nur um mit einer raschen Wendung zum liturgischen Theile überzugehen: „Für uns ist der väterliche Samen gewissermaßen der Anfang für die leibliche Organisation des Kindes; empfängt er die Nahrung aus dem Geblüte der Mutter, so folgt die Verwandlung [μεταβολή, der Uebergang] des materiellen Stoffes zu einem organischen Leibe vermöge der Kraft, die der Schöpfer in unsere Natur gelegt hat, und so bilden sich Fleisch, Blut, Knochen und die übrigen Glieder durch die anziehende, aneignende und umbildende, mit einem Wort die nährende Kraft. Auf ähnliche Weise bewirkt der Zuwachs (προσθήκη), den dem Leibe die Nahrung giebt, durch die nährende, nämlich die anziehende, aneignende und umbildende Kraft das Wachsthum des Leibes. Auch an der Erweiterung (ἐπαύξησις) des Leibes des Herrn [d. h. an dem eucharistischen Leibe] mußte der ganze Verlauf (οἰκονομία) seiner Fleischwerdung und Kreuzigung, seines Begräbnisses, seiner Auferstehung und seiner Erhebung zur Unvergänglichkeit zur Anschauung kommen, denn nicht von Anfang an war der Leib des Herrn unsterblich, sondern sterblich und dem

Leiden unterworfen bis zur Auferstehung; nach dem Begräbniß wurde er unvergänglich durch die göttliche Kraft, die ihn von den Todten auferweckt und uns mit ihm unvergänglich gemacht hat.“ Diese Gedanken, die sich in sehr unklarer Folge an einander reihen, scheinen so zusammenzuhängen: Auf dem Wege des organischen Processes entwickelt sich der menschliche Samen zum ausgebildeten Organismus; durch den analogen Proceß der Ernährung ist das Wachsthum des Organismus bedingt; wie mithin das leibliche Leben überhaupt als Proceß aufgefaßt werden muß, der vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet, so zeigt auch das leibliche Leben Christi den analogen Verlauf nicht bloß in seiner Entstehung (der *σάρκωσις*), sondern auch in dem Uebergang aus der Passibilität und der Mortalität zur Verklärung; diesen Verlauf hat die Abendmahlsfeier an dem eucharistischen Leibe zur Anschauung zu bringen und zu wiederholen, weil derselbe mit dem geschichtlichen Leibe nicht nur ein und derselbe ist, sondern sich überdieß zu diesem gerade so verhält wie die organisch umgewandelte Nahrung zu dem Leibe, der ihr sein Wachsthum verdankt; in dem Abendmahle wird mithin der eucharistische Leib, der als *ἐνανθρώπις* des geschichtlichen Leibes diesem an sich schon integrirt, gleichfalls empfangen und geboren, zum Kreuze erhöht, in dem Grabe beigesetzt und zur Verklärung auferweckt, damit auch wir seiner Aphtharsie theilhaftig werden.

Die beiden folgenden Capitel führen diese Analogie an den liturgischen Handlungen der Consecration und der Communion näher aus. Capitel 4: „Wie geschieht dieß? Dort war die heilige Jungfrau der Altar (*τράπεζα*), der den Stoff des Leibes trug; hierauf kam zufolge der Verkündigung des Engels der heilige Geist auf sie herab; dann beschattete sie die Kraft des Höchsten, der göttliche Logos, die göttliche Hypostase, und nahm von ihr das Fleisch an. So liegt auch wie in dem Mutterschooße der Jungfrau auf dem mystischen Tische das Brod und die Mischung aus Wein und Wasser — darin auch die Mutter nährte sich mit diesen und gewährte dadurch dem Kinde den Stoff des Leibes“ [Reminiscenz aus Gregor von Nyssa, daß bereits das Brod *συνάμει* Leib sei] —, „der Priester spricht, wie der Engel: Der heilige Geist komme darüber, heilige und mache dieses Brod zum heiligen Leibe Christi und diesen Kelch zum kostbaren Blute Christi! und nicht durch Naturproceß, sondern auf übernatürliche Weise wird es zur Erweiterung des Leibes und Blutes Christi, ein Leib [mit diesem] und nicht zwei.“

Aber obgleich der eucharistische Leib nun als integrierender Bestandtheil des geschichtlichen Leibes dem Complex desselben angehört und mit ihm identisch ist, so ist er ihm doch noch nicht in den verklärten Qualitäten homogen, sondern muß ihm erst in diesen vollständig assimilirt werden. Diesen Assimilationsproceß stellt der Fortgang der liturgischen Handlung (im 5. Capitel) ebenso dar, wie er ihn wirksam vermittelt: „Hierauf wird er [der eucharistische] Leib von den Händen des Priesters wie am Kreuze erhöht (*ὕψοῦται*), gebrochen, vertheilt und so in uns begraben und macht uns mit sich unvergänglich. Dieses aber ist das Ziel des Verlaufes. Denn nicht verweist er (*διαφθείρεται*) in uns, wie auch im Grabe der Leib des Herrn nicht verweist. Bis es von uns genossen wird, bleibt Alles [Leib und Blut] der Vergänglichkeit (*φθορά*) unterworfen. Es wird von uns ehrfurchtsvoll und gläubig gebrochen, von gottlosen Händen, ja oft von Mäusen und Würmern entehrt und herumgezerrt (*ὀλπιτεται*), aber weder verweist es (*διαφθείρεται*), noch wird es vernichtet, sondern unsichtbar zu einem Leibe gesammelt. Denn auch der Herr wurde beschnitten und vergoß am Kreuze aus Füßen und Händen und der Seite sein Blut, aber es wurde zu einem und demselben [Leibe] gesammelt. Denn der Leib ist vollständig und unverlezt (*ὁλόκληρος*) auferstanden. Christus sprach: Das thut zu meinem Gedächtniß, denn so oft ihr von diesem Brode esset und diesem Kelche trinket, sollt ihr den Tod des Menschensohnes verkündigen. Des Todes Gedächtniß aber ist die Vergänglichkeit“ [und kann folglich nur an einem noch vergänglichen Objecte begangen werden], „denn Tod ist Vergänglichkeit (*φθορά*), aber nicht Vernichtung“ (*διαφθορά*). Damit bricht die Homilie ab. Interessant ist, aus ihr zu ersehen, daß um dieselbe Zeit, wo im Abendlande der Lombarde die Frage behandelte, welche nach ihm die ganze spätere Scholastik beschäftigte, was aus dem Leibe Christi werde, wenn ihn Mäuse verzehrten, dieselbe Frage bereits im Morgenlande discutirt wurde (vergl. Transsubstantiation a. a. O. S. 329).

Der Kern dieser Entwicklung ist demnach der Gedanke, daß durch die Consecration zwar der mit dem erhöhten Leibe substantiell identische eucharistische Leib Christi hergestellt wird, daß aber neben die Consecration als gleichberechtigter Factor der Abendmahls-handlung der sacramentale Genuß tritt, durch welchen sich jene Identität erst vollendet, insofern dadurch der eucharistische Leib erst die Qualitäten des erhöhten empfängt und das Mysterium perfect wird. Sie bildet

also die directe Antithese zu dem Sage des Thomas, daß die Consecration bereits dem Sacramente seine Perfection gebe. Die subjective Seite des Mysteries aber beruht unserem Verfasser darauf, daß der in dem Communicanten sich verklärende Leib Christi diesen mitverkläre und so den mystischen Leib Christi, die Kirche, bilde, die als letzte Erweiterung des ursprünglichen Leibes das Ziel und der Zweck aller Mysteriesfeier ist. Da diese Verklärung oder Aphanasie selbst nur als ein auf Erden sich begründender himmlischer Zustand vorzustellen ist und ausdrücklich versichert wird, daß der eucharistische Leib zum himmlischen, dessen integrierender Bestandtheil er ist, ebenso gesammelt wird wie jeder Theil des Leibes Christi, der durch sein irdisches Leiden von ihm abgelöst wurde (das Präputium und die Blutstropfen), so ergibt sich, was schon aus der stark betonten Vorstellung der Vertheilung resultirt, daß die Communicanten nicht den ganzen Leib, sondern nur einen Theil desselben empfangen, durch die Verklärung desselben in ihnen aber nicht bloß mitverklärt, sondern auch dadurch befähigt werden, einst wirklich im realen Sinne in den erhöhten Leib gesammelt und als dessen Glieder mit ihm vereinigt zu werden. Erst darin wird einst die letzte Erweiterung des verklärten Leibes ihren endlichen Abschluß empfangen und der Lebensproceß der Kirche, der wesentlich in den Mysteries ruht, vollendet werden. Zur dialectischen Begründung dieser Gedanken gehört aber die Analogie des Ernährungsprocesses, auf welcher alles Wachsthum, alle *ἐναύξησις*, alle Entwicklung und Erweiterung des in der Geburt bereits vollständigen, aber noch nicht vollendeten leiblichen Organismus ruht. Hier ist der Punkt, an welchem diese Theorie mit Theodor Abukara und seinem Nachfolger Samonas von Gaza zusammenhängt ¹⁾.

¹⁾ Es unterliegt keinem Zweifel, daß nicht nur diese ganze Doctrin, sondern auch diese specielle Seite derselben ein charakteristisches Moment in der Entwicklung der griechischen Lehrbildung ausmacht, und dieses haben ältere Theologen ganz richtig erkannt, allein es ist ein Irrthum, wenn sie diese Vorstellung für die allgemeine Ansicht der griechischen Kirche und für einen Bestandtheil der heutigen Lehre von der *μετουσίωσις* hielten, da dieselbe vielmehr nach dem Jahre 1199 mit dem zweiten Abendmahlsstreite völlig erloschen ist. Diese älteren Beurtheilungen kenne ich nur aus dem sonst sehr werthlosen Büchlein von Fr. K. Meyer: „Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre“, Heilbronn 1832, S. 122 f.: „Den Hauptunterschied zwischen beiden Vorstellungsarten giebt Zeidler in einer Abhandlung, welche sich in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen 1735 findet und welche Clemm in seiner Einleitung in die Religion und ge-

§. 42. Soterichus Pantengenus und der erste Abendmahlsstreit über das eucharistische Opfer, 1155 nach Chr.

Es ist bereits gesagt worden, wie nahe sich die Homilie des Petrus Mansur mit den beiden Abendmahlscontroversen der griechischen Kirche in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berührt. Stimmführer in der ersten, die sich vornehmlich auf die sacrificielle Seite der Eucharistie bezog, war Soterichus Panteugenus (oder Panteugonus). Es zeugt wiederum von dem vorwiegend liturgischen Charakter der griechischen Kirche, daß diese Controverse sich um die richtige Interpretation einer Formel in den Liturgien des Basilus und Chrysostomus bewegte. In dem dem großen introitus (der *μεγάλη εἰσόδος*, in welcher die noch nicht consecrirten Elemente von der Prothesis auf den Altar gebracht werden) unmittelbar vor-
aufgehenden Gebete: *οὐδεὶς ἅγιος*, findet sich nämlich gegen den Schluß hin die Anrede an Christus (Daniel, cod. liturg. IV, 351. 424): *σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδίδόμενος*, „du bist es, der darbringst und dargebracht wird, der annimmt und vertheilt wird“, Worte, die sich nach dem Zusammenhange, worin sie stehen, nicht auf das Kreuzes-, sondern allein auf das eucharistische Opfer beziehen, in welchem Christus ebensowohl als der Darbringende wie der Dargebrachte, als der das Opfer der Gemeinde Empfangende und sich in ihm wieder an die Gemeinde zum Genusse Vertheilende angerufen wird.

Die Veranlassung des Streites¹⁾ war folgende. Ein Diakon zu Constantinopel, Basilus, benutzte die öffentlichen Vorträge, die er amtlich zu halten hatte, zu verdeckten Ausfällen gegen andere Cleriker,

samtliche Theologie benutzt hat, also an: Die römische Kirche lehrt die Transsubstantiation also, daß sie annimmt, der Leib Christi bleibe zwar im Himmel, werde aber doch auch an die Stelle des Brodes gebracht, so daß er unter den Accidentien des Brodes sei; die Griechen behaupten, durch das Gebet und die Gnade des Allmächtigen werde aus dem Brode der Leib des Herrn, wie Speise und Trank in Fleisch und Blut des Menschen verwandelt werden, weshalb bei ihnen alle Fragen: wie der Leib vom Himmel komme, wie er an vielen Orten sein könne (?) u. s. w., gar nicht vorkommen.“

¹⁾ Vgl. über diesen Streit: Nicetas Choniates in Manuele, lib. VII, c. 5. Ausführlicher der Chronist Cinnamus, lib. IV, c. 16. Ephraem, Chronicon, v. 4733—4751. Leo Allatius, adv. Creghton. exercit. 26; de perpet. consens. II, c. 12. §. 5. Vindiciae synod. Ephesin. et S. Cyrill. p. 583. Die Acten des Constantinopolit. Concils von 1155 bei Angelo Mai, script. vet. nova collectio, tom. IV, vor Allem aber Tafel, Annae Comnenae supplementa, 1832.

von denen er sich beleidigt glaubte, besonders gegen den Lehrer der Rhetorik Michael von Thessalonich und gegen Nicephorus mit dem Beinamen Basilacius, dessen Amt es war, die Evangelien, nach Anderen die Paulinischen Briefe der Gemeinde auszulegen. Beide Männer waren sich ihrer überlegenen Begabung und Bildung gegenüber dem Basilius zu sehr bewußt, als daß sie sich nicht entrüstet gefühlt hätten: sie sannten auf Rache. In dieser Absicht begaben sie sich in die Kirche des Apostels Johannes vor der Stadt, in welcher Basilius seine Vorträge zu halten pflegte, und mischten sich unter seine Zuhörer. Als derselbe auf Anlaß der erwähnten Formel auseinandersetzte, daß der Sohn Gottes nicht nur am Kreuze sich geopfert, sondern auch das Opfer seines Lebens selbst mit dem Vater entgegengenommen habe, griffen sie diese Aussage auf und gründeten darauf die Verdächtigung, daß Basilius den einen Gottmenschen nestorianisch in zwei Hypostasen theile, die menschliche, die geopfert worden sei, und die göttliche, die das Opfer angenommen habe. Nach ihrer Ansicht war das Kreuzesopfer nur dem Vater gebracht und nur von diesem angenommen worden. Unter anderen angesehenen Männern stimmte ihnen auch Soterichus mit dem Beinamen Panteugenus zu, der, durch Gelehrsamkeit, Bildung und Beredsamkeit ausgezeichnet, vor Kurzem zum Patriarchen von Antiochien gewählt worden, aber noch nicht in seine neue kirchliche Stellung eingeführt war. Dieser schrieb einen Dialog in platonischer Form, worin zwei Diakonen beide Standpunkte gegen einander verfochten und der, welcher den Basilius vertrat, in dem ganzen Verlauf der Unterredung offenbar den Kürzeren zog.

Daß der Gottmensch seine Menschheit geopfert habe, also Darbringender und Opfer, προσφέρων und προσφερόμενος, ὕτης und ὕμα, in einer Person sei, ist die übereinstimmende Ansicht der ganzen christlichen Kirche zu allen Zeiten gewesen; für diejenigen Väter aber, welche von der Annahme ausgingen, daß das Lösegeld seines Lebens nicht dem Teufel, sondern als Opfer Gott gegeben worden sei, mußte sich nun die Frage aufwerfen, ob dasselbe nur von dem Vater oder, da Gott die Bezeichnung der ganzen, allen drei Hypostasen gemeinsamen οὐσία ist, ob es auch von dem Logos und dem heiligen Geiste empfangen worden sei. Wie aus mehreren von Leo Allatius gegen Ereghton (S. 528) gesammelten Stellen hervorgeht, haben besonders alexandrinische Väter, wie Chryl von Alexandrien (vergl. dessen Worte gegen Theodoret bei Allatius 531: ἐπεὶ δὲ

γέγονε ἄνθρωπος, κεχορημάτις καὶ ἱερεύς, οὐχ ὡς μείζονι θεῷ προσκομιζῶν τὴν ἱερουργίαν, ἀλλ' ἐαυτῷ-τε καὶ πατρί), sich für die letztere Alternative entschieden; sie mußten es um so mehr, da sie jede göttliche Action als eine den drei Hypostasen gemeinsame betrachteten, die vom Vater durch den Sohn im Geiste sich vollziehe. Zu einer Controverse führte diese Frage erst, als sie Soterichus in seinem Dialoge zu entscheiden wagte.

Der erste Theil des Dialoges tritt gleich in die Frage ein, ob das Kreuzesopfer dem Vater allein oder der ganzen Trinität gebracht worden sei. Der Diakon, der die Ansicht des Soterichus vertritt, erklärt sich für das Erstere und begründet dieß mit einer Reihe von Argumenten: 1) Wer behauptet, daß die menschliche Natur Christi das Opfer gebracht, die andere aber es als Gott empfangen habe, erhebt den Unterschied der Naturen zum Unterschied der Hypostasen und macht sich selbst der Häresie des Nestorius schuldig. 2) Wenn zwei sich versöhnen, pflegen sie von einander eine Gabe als Pfand der wieder aufgerichteten Freundschaft zu nehmen; der Logos hat von uns die menschliche Natur angenommen und uns dafür Vergebung der Sünden und Erlösung vom Irrthum geschenkt; da aber nur der Vater die Kindschaft gewähren konnte und dafür eine Gegengabe empfangen mußte, wir aber in unserer Befleckung ihm keine würdige zu bieten hatten, so hat der Gottmensch als unser Mittler einst sein reines Blut als erlösendes Opfer für uns bei dem Vater eingesetzt und uns dadurch die Versöhnung erwirkt; jetzt aber bringt er die Erlösten selbst durch sich dem Vater dar, damit er sie durch die Gnade vergotte (θεώσῃ), denn dieß ist der letzte Zweck seines Opfers. Es war den Gegnern natürlich nicht schwer, den Gedanken einer zwiefachen Versöhnung mit Christo und dem Vater, deren eine die Sündenvergebung kraft der Menschwerdung, die andere die Kindschaft kraft des Opfertodes Jesu vermittele, als einen ebenso unbiblischen wie unklaren und unhaltbaren zurückzuweisen. 3) Zur näheren Begründung werden die typischen Opfer des Alten Testaments herangezogen. 4) Wenn die Gegner daraus, daß das Opfer Gott dargebracht worden, Gott aber die Bezeichnung nicht der Hypostase, sondern des Wesens ist, die Folgerung ziehen, daß es nicht bloß der Vater, sondern auch der Sohn und der Geist empfangen habe, so kann man mit gleichem Rechte aus dem Sage, daß in Christo Gott Fleisch geworden sei, den Schluß ableiten, daß in ihm nicht bloß der Logos, sondern auch der Vater und der Geist incarnirt sind.

Dieser Consequenz ist nur durch die Anerkennung auszuweichen, daß die Darbringung sowohl als die Annahme nicht Acte der Naturen, sondern der Hypostasen sind, daß mithin das Opfer nicht der göttlichen Natur überhaupt, sondern der Hypostase des Vaters gebracht und von dieser angenommen worden ist (bei Tafel a. a. O. S. 10 bis 15).

Es kann nichts Unerquicklicheres geben als die christologische und soteriologische Seite dieses Streites, gleichwohl ist auch sie nicht ohne ernstes Interesse, sie zeigt klar, welche Widersprüche das chalcidonische Dogma in sich birgt und zu welchen absurden Consequenzen es treibt. Die Opposition des Soterichus gegen diese war darum die Reaction des gesunden Sinnes gegen einen verfahrenen Dogmatismus. Die Vertheidiger bewegen sich übrigens in derselben scholastischen Dialektik über das Verhältniß der Begriffe Natur und Hypostase; die einzige wenigstens scheinbar einleuchtende Gegenbemerkung ist die von Bischof Nikolaus von Methone in seiner Antirrhesis gegen Soterichus¹⁾ und von Stephan Drungarius (bei Leo Allatius gegen Erigh-ton, S. 535) geltend gemachte Instanz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Natur überhaupt, nicht bloß einer einzelnen Hypostase sei und daß darum auch das Opfer nicht allein dem Vater, sondern der ganzen Trinität dargebracht sein müsse.

Wichtiger ist für unseren Zweck die Controverse in ihrer Beziehung auf das eucharistische Opfer. Soterichus bestreitet nämlich, daß die Worte des liturgischen Gebetes: *σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσερχόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος*, überhaupt auf das Kreuzesopfer gehen, Basilius dem Großen habe dabei lediglich das eucharistische Opfer vorgeschwebt und im Hinblick auf dieses habe er den Gedanken ausgesprochen, daß der Erhöhte seine Erlösten fort und fort dem Vater darbringe, daß er selbst nur durch das unblutige, zu sei-

¹⁾ Diese Schrift ist erst neuerdings edirt in dem ersten Bande des Andronicus Demetrafopulos bibliotheca ecclesiastica continens Graecorum theologorum opera ex codicibus manuscriptis nunc primum edita. Lipsiae 1866. Die Stellen finden sich S. 345 und 356. Man hat bis jetzt gezwweifelt, ob der Bischof Nikolaus von Methone dem Ende des elften oder dem zwölften Jahrhundert (um 1166) angehöre, und noch Gaf hat in seinem Artikel über ihn in Herzog's Realencyclopädie, X, 349, die Entscheidung von der Auffindung neuer, namentlich handschriftlicher Data abhängig gemacht. Diese sind nun gefunden. Da Nikolaus 1154 oder 1155 gegen Soterichus als Bestreiter auftrat, so ist damit die Richtigkeit der zweiten Annahme entschieden, die schon Wilmann für die wahrscheinlichere hielt.

nem Gedächtniß gefeierte Opfer dargebracht werde [d. h. der Gemeinde bildlich vor Augen gestellt werde als der, welcher für sie sich freiwillig dem Vater zum Opfer begeben habe], daß er aber unsere Gaben als Gott entgegennehme —, denn einmal habe er sich selbst dem Vater geopfert, jetzt aber opfere er nur seine Erlösten, er selbst aber werde insofern geopfert, als das Opfer [der Gemeinde: Brod und Wein] in seinen lebensschaffenden und heilskräftigen Leib und sein Blut auf übernatürliche Weise [*ὑπερφυσίως*, natürlich nur zum Zwecke des vergottenden Genusses] verwandelt werde. Auf den Einwand, daß es in der Liturgie auch heiße: geopfert wird das Lamm (*θύεται ὁ ἀμνός*), antwortet er: „Man feiert (*τελοῦσι*) das damals erduldete erlösende Leiden, als ein gegenwärtiges, denn darin liegt das Wesen des Gedächtnisses [der Vergegenwärtigung], welches uns der Erlöser geboten hat, daß es in der Phantasie oder vielmehr im Bilde das vor Zeiten Geschehene erneut, als wäre es gegenwärtig (*ὡς ἐνεστώτα γὰρ τὰ πάλαι γεγενημένα καινίζει φανταστικῶς ἢ εἰκονικῶς ἢ ἀνάμνησις*), ebenso wie der Redner das Vergangene schildert, als ob es an dem [Jahres=] Tage, wo es einst geschehen ist, wieder gegenwärtig würde. Deshalb sagen wir rednerisch: Christus wird geboren, er wird getauft. So pflegt man es auch mit dem Opfer zu halten.“ (Vgl. Tafel, S. 15—17 des Dialoges, und die ganz gleiche Erörterung bei Augustin, epist. 98 ad Bonifac. §. 9.)

Der bildliche Charakter dieser sacrificiellen Theorie ist, soweit sie in der Eucharistie die Darstellung des Kreuzesopfers sieht, nicht zu bezweifeln. Im realen Sinne aber opfert Christus im Abendmahl nicht sich selbst mehr dem Vater, sondern die erlöste Menschheit in dem neuen, göttlichen Leben, das er kraft seines Erlösungstodes in sie gepflanzt hat; insofern er aber darin die Früchte seiner Hingabe selbst wiederum erntet, läßt sich auch sagen, er nehme als Gott dieses lebendige und unblutige Opfer von den Darbringenden entgegen. Die Verwandlung des Brodes und Weines in Leib und Blut Christi scheint er übrigens nicht bloß bildlich gemeint zu haben, da er sie ausdrücklich als eine übernatürliche bezeichnet; doch hat er sich nirgends über die Natur des mystischen Vorganges näher erklärt.

Dieser Streit rief im ganzen Morgenlande eine allgemeine Bewegung hervor; am 26. Januar 1155 versammelte sich ein Concil zu Constantinopel, um die Ansicht des neu ernannten Metropolitens

von Rußland Constantin zu vernehmen (man vergleiche über diese Verhältnisse den Artikel „griechische und griechisch-russische Kirche“ von Gaß in Herzog's Realencyklopädie, V, 383), bevor er zu seiner Metropole (Kiew) abreiste. Dieser sprach sich auf das nachdrücklichste darüber aus, daß das Opfer Christi dem Vater, dem Sohne und dem Geiste nicht bloß einstmals dargebracht worden sei, sondern auch noch immer in der Eucharistie dargebracht werde. In vollem Einklange mit dieser Entscheidung verwarf denn am 12. Mai desselben Jahres die Synode in ihrer unter dem Voritze des Kaisers Michael Comnenus im Blachernischen Palaste gehaltenen Sitzung die Irrthümer des Soterichus (bei Tafel S. 18—23). Soterichus büßte den ihm in Aussicht stehenden Patriarchenstuhl ein, Eustathius, Bischof von Epidamnus, die Diakonen Michael von Thessalonich und Nicephorus Basilacius wurden ihrer kirchlichen Aemter entsetzt; der Diakon Basilus, der Urheber des ganzen Streites, erhielt zwar sein ihm gleichfalls abgesprochenes Amt wieder, verlor es aber später aufs Neue, da auch seine Rechtgläubigkeit nicht intact erfunden wurde.

Welche Wichtigkeit aber das Morgenland dieser Controverse beilegte, bezeugt das durch sie veranlaßte Synodaldecret, das jährlich in allen griechischen Kirchen vorgelesen werden mußte und das Leo Alatiarius gegen Crenghton S. 553 mitgetheilt hat. Dasselbe verhängt das Anathema über alle diejenigen, welche lehren, 1) daß Christus als Mensch und nicht als Gott [was Soterichus übrigens nicht läugnete] sein Opfer nur dem Vater dargebracht und es nicht selbst als Gott mit dem Vater empfangen habe, 2) daß das eucharistische Opfer nicht der ganzen Trinität gelte, 3) daß dasselbe nur in der Phantasie oder im Bilde das Kreuzesopfer erneuere, da vielmehr das tägliche Opfer als Lösegeld und Sühne (λύτρον καὶ ἑξίλασμα) für das ganze menschliche Geschlecht von dem Priester dargebracht werde; 4) daß es ein anderes sei als das von dem Erlöser ursprünglich [am Kreuze] dargebrachte und auf dieses nur bildlich bezogen werde. Die Synode, welche in dieser Ansicht eine Evacuation und Profanation der heiligen Hierurgie erkennt, hat mithin schon am 12. Mai 1155 die Identität des Kreuzes- und des eucharistischen Opfers dogmatisch definirt, während im Abendlande dieselbe meines Wissens zuerst von Albert dem Großen († 1280) als wissenschaftlicher Satz unzweideutig ausgesprochen wurde (vergl. meinen Artikel „Meßopfer“ in Herzog's Realencyklopädie, XI, 387).

Wie aber haben die Griechen diese Identität zu begründen ge-

wußt? Wir haben bereits gesehen, daß Petrus Mansur, der mit Soterichus nur den Vater als Empfänger des Opfers ansah, doch das Kreuzes- und das eucharistische Opfer deshalb als ein und dasselbe ansah, weil ein und derselbe Leib Christi am Kreuze und im Abendmahl das Opferobject war und ist. Es ist dieß dieselbe Motivirung, deren sich das Decret des Tridentinums de sacrificio missae, c. 2 (sessio XXII) und ganz insbesondere der römische Catechismus, P. II, c. 4, qu. 74, bedient hat und die noch heute in der katholischen Dogmatik die ganz gewöhnliche ist. Einen andern Weg hat Nikolaus von Methone, vielleicht der bedeutendste Gegner des Soterichus, eingeschlagen. In seiner Streitschrift (bei Demetrapoulos S. 354 ff.) hat er folgende Theorie aufgestellt: Alles, was auf Erden geschieht, hat eine zwiefache Seite: nach der einen gehört es der Zeit an und erfüllt einen vorübergehenden Moment derselben, nach der andern greift es in die Ewigkeit, die keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt, steht unvergänglich vor dem Angesichte Gottes und übt eine bleibende Wirkung. Unsere Thaten geschehen in der Zeit, leben aber nichtsdestoweniger vor Gottes Auge und wenden uns entweder ewiges Leben oder ziehen uns ewige Strafe zu. So hat auch Christus nach dem Hebräerbrieft sein von Ewigkeit her vorbestimmtes erlösendes Opfer auf Erden einmal gebracht, nun aber, da es vor Gottes Auge gerückt und auf den oberen Altar versetzt ist, kann man mit Recht sagen, daß die Darbringung dieses Opfers eine ewige geworden ist und eine ewige Erlösung erwirkt. Es liegt am Tage, daß Nikolaus von Methone nicht die ewige Dauer, sondern nur die ewige Wirkung des Kreuzesopfers bewiesen hat, die auch seine Gegner nicht in Abrede gestellt haben. Wie aber verhält sich zu diesem durch alle Ewigkeit hindurchgehenden und wirkenden Opferacte das sacrificielle Thun der Kirche im Abendmahl? Nikolaus sagt, es sei das Offenbarwerden dieser ewigen Darbringung nur so weit von ihr verschieden als die erste Hütte, die es bildlich darstellte, von der zweiten (*δεῖγμα τῆς αἰωνίου ταύτης προσαγωγῆς, τοσοῦτον μόνον ἐκείνης ἀπέχον, ὅσον ἡ πρώτη καὶ τοῦτο τυποῦσα σκηνὴ τῆς δευτέρας*, Hebr. 9, 6). Also weit entfernt, mit dem alle Ewigkeit erfüllenden Opferact Christi identisch zu sein, ist das eucharistische Opfer nur der zeitliche Reflex desselben und steht, wenn es auch seine Wirkungen dem Glauben kräftig vermittelt, an sich zu ihm in demselben nahen, aber immerhin bloß typischen Verhältniß wie die alttestamentliche Stiftshütte und ihr typischer Opferdienst zu dem himmlischen

Allerheiligsten und seinen realen Gütern — worauf sich Nikolaus ausdrücklich bezieht. Wesentlich ist damit nichts gesagt, was nicht auch Eoterichus zugestehen konnte. Die griechische Kirche hat dessen Ansicht anathematisirt, sich aber nur dem Ausdrucke, nicht dem Gedanken nach über sie erhoben; sie hat die Identität des Kreuzes- und des eucharistischen Opfers feierlich als ihr Dogma proclamirt, indem sie aber dieselbe dialektisch und speculativ zu begründen versuchte, löste sich die von ihr nur anticipirte Einheit beider wieder auf und der alte Unterschied, nur künstlich verdeckt, trat wieder klagend hervor.

§. 43. Michael Sicidites und der zweite Abendmahlsstreit über die Qualität des Leibes Christi im Sacramente (1199) nebst den unter den Namen des Glykas und Zonaras überlieferten Urkunden.

Die einst in dem Jsidor'schen Fragmente ausgesprochene Ansicht von der Passibilität und Mortalität des eucharistischen Leibes und von seiner Verklärung in den Communicanten, die wir dann ausführlicher in den angeblichen Schriftstücken des Petrus Mansur erörtert fanden, sollte noch einmal, wenige Jahre vor dem Sturze des byzantinischen und der Errichtung des lateinischen Kaiserthums, die griechische Kirche durch eine lebhafte Controverse bewegen¹⁾. Erregt wurde dieselbe durch einen Mönch Michael Sicidites, ohne Zweifel denselben, von dem Nicetas (de Manuele Comneno, lib. IV, c. 6) erzählt, Kaiser Manuel (1143—1180) habe ihn wegen magischer Künste blenden lassen, er sei dann Mönch geworden und habe ein Buch über die göttlichen Mysterien verfaßt, Ereignisse, die, nach der Stelle, an der sie berichtet werden, zu schließen, schon um das Jahr 1160 stattgefunden haben müssen. Aber erst während des siebenjährigen Patriarchats des Georg II. Xiphilinus (1192—1199), unter der Regierung des Kaisers Isaak II. (Angelus, 1185—1195)

¹⁾ Die geschichtliche Kenntniß derselben verdanken wir dem keineswegs erschöpfenden Berichte des Nicetas Choniates in seiner hist. Byzantina, in dem Theile de Alexio, Isaaci Angeli fratre, lib. III, c. 3. 4, und dem zuerst von Angelo Mai edirten und dann im corp. script. hist. Byzantinae von Immanuel Becker besorgten metrischen Chronikon des Ephraem (reicht bis zum Jahre 1313), das B. 6503—6540 den Bericht des Nicetas abgekürzt wiedergiebt. Nach Lequien (admonit. in scripta Petri Mansur) ist der Streit ausführlich in dem noch nicht gedruckten 27. Buche des thesaurus orthodoxiae des Nicetas behandelt. Darstellungen desselben hat Leo Allatus de perpet. consens. lib. II, c. 13, § 6 und gegen Creighton in der 26. Exercitation gegeben.

und seines Bruders Alexius III. (1195—1202), wurde, wie Nicetas sagt, „der falsche Mönch Michael Sicidites der Urheber eines neuen Dogma“, d. h. er veranlaßte, daß die Ansicht des Isidor von Pelusium und des Verfassers des Briefes an Zacharias vom Abendmahl der Gegenstand eines allgemeinen Streites wurde¹⁾. Georg Xiphilinus scheint nichts zur Beilegung des Streites gethan zu haben. Geradezu zweideutig aber war die Stellung, welche sein Nachfolger Johann Kammaterus (1199—1203) dazu einnahm; „anstatt“, wie Nicetas fordert, „die Irrlehre mit den Wurzeln auszurotten und ihren Urheber als Häresarchen mit dem Anathema zu belegen, den Uebrigen aber durch sein eigenes Beispiel Schweigen zu gebieten, damit das Mysterium wiederum Mysterium sei, betrat er den Weg der Dialektik und suchte durch logische Beweisführung in Fragen, die, übernatürlich und übervernünftig, keiner fremden Stütze bedürfen, die Entscheidung zu erzwingen; er forderte den Clerus zur Discussion derselben in einem Festbriefe auf, verschwieg aber schüchtern und furchtsam sowohl seine eigene Meinung als die Gründe der Gegenpartei, um nicht deren Widerspruch herauszufordern, und reizte sie dadurch zu größerer Kühnheit“; so nahm durch die Haltung des Patriarchen selbst der Streit immer größere Dimensionen an.

Folgen wir zunächst den geschichtlichen Darstellungen des Nicetas und Ephraem, so bewegte sich derselbe um die Frage, ob der Leib Christi, wie er im Abendmahle distribuiert und empfangen wird, unvergänglich (*ἄφθαρτον*) wie nach dem Leiden und der Auferstehung oder vergänglich wie vor dem Leiden sei. Die, welche das Erstere annahmen, beriefen sich darauf, daß das Abendmahl eine Gedächtnisfeier nicht bloß des Sterbens, sondern auch der Auferstehung des Herrn zu unserem Heile sei. Wer eine Partikel des consecrirten

¹⁾ Requien in seiner *admonitio* zu den Schriftstücken des „Petrus Mansur“ hält den Michael Sicidites für eine Person mit dem Annalisten und Verfasser einer Brieffammlung Michael Glykas, weil dieser in einem Briefe an Joannicius dieselbe Ansicht wie Sicidites vertritt. Allein dieß ist ungewisselhaft. Abgesehen davon, daß selbst Leo Allatus mit vielen Anderen zweifelt, ob dieser Brief dem Glykas angehört, ist auch noch nicht einmal kritisch festgestellt, ob Glykas dem zwölften Jahrhundert oder dem funfzehnten angehört, wie ihn auch Allatus de perpet. consens. lib. II, c. 18, §. 17 als Zeitgenossen des Simeon von Thessalonich behandelt. Siehe sich nachweisen, daß der *θεωράτορ* Barlaam, den Glykas in den Annalen, P. I, p. 167 der Bonner Ausgabe citirt, derselbe ist, der in dem Hesycheastenstreit vorkommt, so wäre die Sache zu Gunsten des Allatus entschieden.

Brodes empfangen, empfangen darin seinen ganzen, von Thomas mit den Händen betasteten und nach der Auferstehung zur Speise gewordenen Leib. „Denn wie ein wenig Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so verwandle der unsterblich gewordene Gottesleib, in den unserigen aufgenommen, diesen ganz in sich.“ Die Autoritäten, auf die man sich für diese Sätze stützte, waren außer Gregor von Nyssa (dem der letztere angehört) vornehmlich Chryl von Alexandrien, Chrysostomus und ganz besonders Euthymius von Constantinopel, von welchem Nicetas ein schon früher besprochenes, von Angelo Mai in größerem Umfange edirtes Fragment wörtlich einflicht. Die Anderen dagegen behaupteten, das Abendmahl sei nicht ein Bekenntniß der Auferstehung (?), sondern nur (?) ein Opfer und folglich werde der Leib Christi darin nicht bloß als der vergängliche (*φθαρτόν*), sondern auch als vernunftlos und unbeseelt (*ἄνουν καὶ ἄψυχον*, wie er nach dem Tode war) empfangen; auch genössen die Communicanten nicht den ganzen, ungetheilten Christus, sondern nur einen Theil seines Fleisches in der ihnen distribuirten Partikel, denn wäre es der unvergängliche, vernunftbegabte und beseelte Leib, dann wäre derselbe auch ungreifbar und unsichtbar, er würde nicht mit den Zähnen zerschnitten und zermalmt und empfände bei dem Schneiden keinen Schmerz, noch Wehe. Ueberhaupt warfen ihnen die Gegner vor, sie hielten es für nichts Wunderbares, daß Christus durch verschlossene Thüren ein- und ausgegangen sei, da sie auch den Leibern der auferstandenen Gerechten die Sichtbarkeit, Greifbarkeit und Gestalt absprächen und sie als leiblose Schatten beschrieben. Das Letztere war vielleicht nur eine ihnen aufgebürdete Consequenz, für die sie sich ihrerseits durch die gehässige Verdächtigung entschädigten, da die Gegenpartei so stark die verklärten Qualitäten des sacramentlichen Leibes betonte, mußte sie von der Annahme ausgehen, daß die Menschheit des Herrn gleich von dem Momente der Einigung an unvergänglich geworden und in die Gottheit aufgelöst worden sei. Sie beschuldigten also den Widerpart des Aphthartodotismus.

Diese Berichte geben uns keineswegs eine vollständige und erschöpfende Vorstellung von der eigentlichen Lehre des Michael Sigidites, ja wir würden aus ihnen den charakteristischsten Punkt und die eigentlichste Tendenz derselben nicht einmal erkennen und sie geradezu für eine bloße Erneuerung der Ansichten des Ammonius von Alexandrien und des Anastasius vom Sinai halten müssen, wenn sie nicht durch einige andere Urkunden, welche sich unzweifelhaft auf diesen

Streit beziehen, da sie in allen Nebenpunkten die geschichtlichen Darstellungen desselben bestätigen, nach sehr wesentlichen Seiten hin ergänzt wurden. Es sind dieß die beiden schon erwähnten Briefe, welche die Namen des Zonaras und des Glykas tragen, von denen aber ungewiß, zum Theil sehr unwahrscheinlich ist, daß sie wirklich diese zu Verfassern haben.

Dem Briefe des Zonaras, den Leo Allatius (a. a. D. 545 ff.) mittheilt und auch Bonaventura Vulcanius in die Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Schrift des Chryllus von Alexandrien gegen die Anthropomorphiten (bei Migne, gr. Patrologie, Bd. 76, 1073 ff.) aufgenommen hat, entheben wir folgende Stelle: „Das aufgelegte Brod ist eben jenes Fleisch Christi, welches damals geopfert (*ἀγιάσθησα*¹⁾) und im Grabe beigesetzt worden ist. . . . Wäre das Fleisch des Herrn nicht vergänglich, so erläge es nicht dem Vergehen (*φθορά*) im Tode, denn das Unvergängliche ist über alles Vergehen erhaben. So wird nun auch das aufgelegte Brod, da es als wirkliches Fleisch Christi der Vergänglichkeit erliegt, mit den Zähnen zerschnitten und zermalmt, denn wenn es unvergänglich wäre, würde es weder einen Schnitt erleiden, noch überhaupt von uns verzehrt werden.“ Stimmt bis hierher der Brief ganz mit dem Berichte der byzantinischen Historiker überein, so ergänzt er dagegen diese durch die folgende von ihnen nicht berührte Wendung: „Aber die Qualität der Unsterblichkeit folgt später. . . . Denn wenn auch das Fleisch des Herrn dem Tode erlag und im Grabe beigesetzt werden mußte, so hat es doch nicht die Verwesung (*διαφθορά*) erlitten. . . ., denn durch die Gottheit bewahrt, wurde es ganz und gar unvergänglich. So geht auch das aufgelegte Brod, nachdem es von den Zähnen zerbröckelt und in den Schlund wie in ein Grab hinabgelassen ist, sofort in die Unvergänglichkeit über, da es nach Johannes von Damaskus für die *οὐσία* der Seele bestimmt ist [*τῇ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ καταταττόμενος*, freies Citat der Worte in dem angeblichen Briefe des Mansur an Zacharias: *μετὰ τὴν μετάληψιν ἄφθαρτόν ἐστιν, εἰς σύστασιν καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἡμῶν χωροῦν*, in der Homilie wird die *οὐσία τῆς ψυχῆς* nicht erwähnt]. Wenn darum die Sterbenden mit reinem

¹⁾ Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen, daß den Griechen der Consecrationsact von Anfang an wesentlich als Opferact galt. Dem entspricht es, daß das Wort *ἀγιάζειν*, das die Consecration bezeichnet, zugleich die Bedeutung des Opfern, und *ιερουργεῖν*, das zunächst opfern heißt, zugleich die des Consecrircns annimmt: *ἄριος ιερουργηθεὶς* ist geradezu consecrirtes Brod.

Gewissen an Christi heiligen Mysterien Theil nehmen, so werden sie, wie der göttliche Chrysostomus sagt, von Engeln schützend geleitet und fortgeführt wegen jenes Wissens, den sie empfangen haben."

Von dem Briefe an Joannicius, den die Handschriften meist dem Glykas, einige aber gleichfalls dem Zonaras beilegen, hat Allatius sieben Fragmente (a. a. O. 433. 541—544) mitgetheilt. Wir lassen einige Stellen folgen: „Ich verlange zu wissen, welches Fleisch hier [Joh. 6, 53] gemeint sei, ob das, welches damals geopfert und im Grabe beigesetzt wurde, oder das von den Todten auferweckte und am Abend den Jüngern offenbar gewordene. Gib mir darauf Antwort. Das von den Todten auferweckte wurde auch unvergänglich auferweckt, wie wir belehrt sind, und fein, leicht, geistig, so fein, daß es aus dem versiegelten Grabe hervor- und durch die verschlossene Thür hineingehen konnte. Das damals geopfert und dem Grabe übergebene aber war seiner Natur nach vergänglich und von grobem Stoffe, denn wäre es dieß nicht gewesen, so würde es überhaupt keinen Schnitt erlitten haben, noch im mystischen Mahle den Jüngern zur Speise gegeben worden sein. Beachte nun dieß: das von den Todten auferweckte und augenblicklich unvergänglich, fein, leicht und geistig gewordene [Fleisch] kann unmöglich mit den Zähnen zerschnitten und in Wahrheit gegessen werden" (S. 542 f.). Aber so entschieden dieser Brief die Aphtharsie des Leibes Christi vor der Passion und demgemäß auch die Aphtharsie desselben im Abendmahle in Abrede stellt, so giebt er doch zu, daß er in diesem trotz seiner Vergänglichkeit als vergottet (*τεθεωμένος*) genossen werde, und wird ihm demnach dieses Prädicat auch im irdischen leidensfähigen Zustande nicht abgesprochen haben. Er sagt (a. a. O. 542): „Obgleich wir nach dem Augenschein (*τῷ φαινόμενῳ*) Brod essen, essen wir nichtsdestoweniger vergottetes Fleisch Christi selbst", und (543): „Wir essen wahrhaft vergottetes Fleisch, denn wenn auch dem Augenschein nach die göttlichen Mysterien Brod und Wein sind, so werden sie doch durch das Herabkommen des heiligen Geistes in Fleisch und Blut Christi verwandelt, aber nicht wird man behaupten, daß es durch diese Verwandlung (*μεταβάλλεσθαι*) auch durchaus unvergänglich sei." Der zwischen *σὰρξ τεθεωμένη* und *ἄφθαρτος* gemachte Unterschied kann nur darin bestehen, daß jene Qualität als die Wirkung der unio hypostatica, diese dagegen als die der Auferstehung gedacht wurde, jene als zunehmende Mittheilung göttlicher Qualitäten, diese als vollendete Durchdringung und Sättigung mit denselben.

Die Alphtharsie ist demnach die Vollendung der *ἑκωσις*. Da die Gegner wahrscheinlich schon die Neigung verriethen, den Leib Christi als vom Himmel herabsteigend und in dem Abendmahle präsent werdend zu denken, so tritt, gestützt auf Johannes von Damaskus (de orthod. fid. IV, 13), der Brief dieser Hinneigung zu abendländischen Vorstellungen scharf entgegen (a. a. O. 433): „Johannes von Damaskus sagt in seinem Capitel von den unbefleckten Mysterien Christi: Nicht kommt der erhöhte Leib vom Himmel herab, sondern Brod und Wein werden in Fleisch und Blut Gottes verwandelt. . . . Daher irren die, welche behaupten, daß wir von dem von den Todten Auf-erweckten, zum Himmel Erhöhten und von dort Herabkommenden das Fleisch essen und sein Blut trinken. Denn wie soll dorthin Fleisch kommen, wo der Leib in göttlicher Gestalt besteht?“ Wie der Brief des Zonaras, so behauptet auch dieser Brief, daß durch den Genuß der vergängliche Leib Christi in dem Communicanten in den unvergänglichen verwandelt werde (S. 544): „Obgleich von uns dieses Brod als Fleisch Christi gegessen wird, so fällt es doch nicht der Vernichtung anheim, noch geht es in den Magen, wie diese gewohnte und wandelbare Speise, sondern sobald es verzehrt und bestattet wird, erleidet es in uns selbst, wie der Damascener Johannes sagt, eine Verwandlung [es ist wiederum der Brief an Zacharias gemeint], analog dem, was an dem heiligen Fleische Christi geschehen ist, insofern es gestorben, in uns bestattet, aber der Verwesung überlegen erkannt wird.“ Alles das, was dieser Brief an den Joannicius über die immaterielle Natur des auferstandenen und verklärten Leibes sagt, stimmt haarscharf mit dem überein, was in dieser Beziehung Nicetas der Partei des Michael Sicidites zum Vorwurfe macht.

Wir kommen noch einmal auf die Homilie des Petrus Mansur zurück. Wenn wir erwägen, daß in ihr dieselbe Ansicht über die immaterielle Natur des verklärten Leibes Christi auf Grund eines Citats aus Gregor von Nazianz ausgesprochen ist, wenn wir uns ferner erinnern, daß von ihr der Genuß des *σῶμα φθαρτόν* im Sacramente damit motivirt wird, daß der Herr das Abendmahl zu seinem Gedächtniß gestiftet, das Gedächtniß des Todes aber die Vergänglichkeit sei (*θανάτου μνήμην φθορά ἐστίν*), und damit die Aussage des Nicetas vergleichen, die Partei des Sicidites habe im Abendmahl nur ein Opfer gesehen und demnach das Object desselben als *ἄνουν* und *ἄψυχον*, als vernunftlos und unbeseelt, d. h. als todt und leblos, beschrieben, — so können wir, auch von allen sonstigen Ueberein-

stimmungen zwischen der Homilie und den beiden hier besprochenen Briefen abgesehen, kaum bezweifeln, daß die Homilie der Zeit dieses Streites angehöre und eine Urkunde desselben sei. So gut aber der um 1160 in Constantinopel auftretende Sicidites noch die Seele dieses Streites nach 1190 bildete, konnte auch der schon um das Jahr 1157 literarisch thätige Mönch Mansur an ihm theilhaftig sein, zumal die Controverse schon bis zum Jahre 1192 und in ihren Anfängen wohl über dasselbe zurückging.

Dieser Streit wurde nicht durch eine Synode entschieden; Nicetas und Ephraem erzählen, Kaiser Alexius III. habe sich 1199 der richtigeren Meinung zugewandt und so die gegentheilige sich in sich selbst verzehren lassen. Sie taucht seitdem nicht mehr auf und es blieb fortan übereinstimmende Lehre des Morgenlandes wie des Abendlandes, daß in der Eucharistie der unvergängliche, d. h. der leidensfreie und unsterbliche, Leib Christi distribuiert und genossen werde. Zugleich war dieser Streit der letzte Versuch gewesen, der morgenländischen liturgischen Sitte der Erhebung und des Brechens des eucharistischen Brodes eine mehr als symbolische Bedeutung zu sichern.

§. 44. Mittlerer Durchschnittscharakter der griechischen Abendmahlslehre in diesem Zeitraume.

Es sind nur die charakteristischeren Erscheinungen der griechischen Abendmahlslehre in dieser Periode, die wir bis dahin geschildert haben, Zeugnisse und Schriftstücke, in denen ältere Traditionen entweder in bestimmter Weise wiederkehren und ihre lange nachwirkenden Einflüsse zeigen oder, mit anderen Traditionen verschmolzen, zu neuen Lehrbildungen geworden sind. Da ihnen allen der Begriff der Verwandlung gemeinsam ist, so erweist sich der bestimmtere Charakter, den sie tragen, daran, daß sie sich mit der allgemeinen vagen Vorstellung der Verwandlung nicht begnügen, sondern die Art und Weise, in der sie dieselbe vollzogen denken, näher bezeichnen, zum Theil sogar in einer entwickelteren Theorie darlegen. Die rein symbolische Auffassung haben wir in ihnen nirgends vertreten gefunden, sondern wo das symbolische Element, wie in dem Beschlusse des Constantinopolitanischen Conciles vom Jahre 754, auch noch so stark vorschlägt, da verbindet sich doch mit ihm mindestens die Annahme einer dynamischen Veränderung. Andere Aussprüche, die wir untersucht haben, sprechen die Thatsache der Verwandlung so entschieden und unbedingt aus, daß wir uns fast auf den Boden der abendländischen Anschauung

versezt glauben, — aber von der Transsubstantiationslehre findet sich noch keine Spur, wenn nicht in späteren Interpolationen älterer Urkunden, wie wir dieß an dem Dialoge des Samonas von Gaza gezeigt haben; sie ist schon dadurch ausgeschlossen, daß die Griechen, auch wo sie mit dem schärfsten Accente die Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes betonten, an ein Präsentwerden des letzteren im Sacramente nicht dachten, sondern nur von einem Werden des eucharistischen zum himmlischen Leibe wußten, das man sich meist durch die Vorstellung der Transformation nach Analogie des Ernährungsprocesses vermittelte.

Von diesen bisher betrachteten und beurtheilten Erscheinungen haben wir die sehr zahlreichen Aussprüche und Urkunden zu unterscheiden, die entweder in wörtlicher Anführung nur ältere patristische Theorien wiederholen oder aus der Totalität der patristischen Tradition nur die allgemeine Vorstellung einer wirklichen Verwandlung des Brodes und Weines in Christi Leib und Blut abstrahiren, aber sich jeder Andeutung über die Modalität dieses Vorganges enthalten, weil sein schlechthin übernatürlicher und übervernünftiger Charakter jede dialektische Vermittelung unmöglich mache. Als schlagendes Beispiel für das erstere Verfahren dürfen wir die Panoplia des Euthymius Zigabenus (um 1118) anführen, in deren 25. Titel (in dem 1711 zu Tergobist in der Walachei gedruckten griechischen Originale, das nun auch von Migne in dem 130. Bande seiner griechischen Patrologie wieder abgedruckt worden ist) ohne irgend einen erläuternden Zusatz das 37. Capitel der catechetischen Rede Gregor's von Nyssa und das 13. Capitel des 4. Buches der fides orthodoxa von Johannes von Damaskus einfach neben einander gestellt sind, offenbar weil der Dogmatiker in ihnen die entscheidendsten und ausreichendsten Autoritäten der ganzen patristischen Tradition seiner Kirche sah. Ebenso hat Nikolaus von Methone in der zweiten seiner beiden von Demetrafopulos schon 1865 zu Leipzig herausgegebenen Reden gegen die Häresie des Eoterichus (S. 59) die Theorie des Gregor von Nyssa im Auszuge wiedergegeben.

Als Beleg für die zweite Richtung, welche die bestimmteren Vorstellungen der älteren Väter umging und sich mit dem mittleren Durchschnitt ihrer Lehrbildung als dem Niederschlage der ganzen im Wesentlichen übereinstimmend gedachten Ueberlieferung der Kirche begnügte, heben wir die bekannte apologetische Schrift dieses Nikolaus hervor: *ad eos, qui haesitant ajuntque panem et vinum non*

esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi (bibliotheca patr. Paris. ed. de la Bigne, XII, 516 — 520). Es wird genügen, den sehr weitspurigen Inhalt derselben in die Kürze zusammenzuziehen: Das mystische und unblutige Opfer, durch welches Brod und Kelch in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden (*μεταποιεῖσθαι*), ist von Christus selbst gestiftet. Der Zweck ist die Gemeinschaft (*μετονοσία*) mit Christo, das Leben in ihm oder die *ἐκθέωσις*, insofern wir durch den Genuß seines Leibes und Blutes selbst sein Leib werden. Denn da unser Fleisch durch die Sünde verderbt ist, thut uns ein neues Fleisch noth. Die Zweifler werden daran erinnert, daß der, welcher das Universum aus dem Nichts in das Dasein eingeführt hat, — die eine Hypostase der Trias, die in den letzten Tagen Fleisch geworden ist — das Brod in seinen Leib zu verwandeln befohlen hat und daß darum jeder Zweifel an der Wahrheit seines Wortes ihn selbst der Ohnmacht zu zeihen wagt. Das Wesen der Verwandlung ist ebenso übernatürlich und übervernünftig, wie die jungfräuliche Geburt, und darf so wenig angezweifelt werden als die Auferstehung von den Todten, die Himmelfahrt und die übrigen übernatürlichen und übervernünftigen Wunder Christi. Auch das ist kein Grund zum Zweifel, daß die Sinne nicht Fleisch und Blut, sondern Brod und Wein sehen; da Gott aus Accommodation (*οἰκονομικῶς*) mit den gewohnten Nahrungsmitteln seine Gottheit verknüpft, damit nicht die Menschen, wenn sie Fleisch und Blut sähen, sich schauernd von dem Unterpfande des Lebens abwenden (Reminiscenzen aus Johannes von Damaskus und Cyrill von Alexandrien). In diesem Glauben bringt die Kirche vollkommenes und lebendiges [d. h. gesäuertes] Brod oder vielmehr den vollendeten und nach dem Leiden ganz gebliebenen (Citat von Joh. 19, 36) Leib dar, den der erste und große Hohepriester als Opferer und Opfer seinen eigenen Mythen gestiftet hat. Diese Stiftung ist der Grund und Ursprung der übereinstimmenden Ueberlieferung der Kirche, deren Urheber alle Apostel, speciell Jacobus für Jerusalem, Petrus und Paulus für Antiochien, Paulus wiederum für die ganze [Heiden=] Welt, Marcus für Alexandrien, Johannes und Andreas für Asien und Europa gewesen sind, und alle haben dieselbe der gesammten Kirche durch die von dem heiligen Clemens aufgezeichnete Liturgie [es ist das 8. Buch der apostolischen Constitutionen gemeint, aus dem Cap. 12, §. 16. 17 vollständig mitgetheilt werden] überliefert. Der Gedanke, daß die Feier der Kirche an Kraft und Wirkung hinter der

ursprünglichen Feier Christi nicht zurücksteht, sondern dieser vollkommen äquivalent ist, wird unter Berufung auf Matth. 28, 20 damit motivirt, daß Christus noch immer in ihr gegenwärtig ist und wirkt.

Eine ganze Reihe von Schriftstellern läßt sich aus dieser Periode anführen, die alle die einfache Thatsache der Verwandlung in Ausdrücken wie μεταποιῶν, μεταβάλλειν u. s. w. oder die These ausgesprochen haben, daß die consecrirten Elemente in Wahrheit Leib oder Fleisch und Blut Christi seien; Leo Allatus hat in seinen Exercitationen gegen Erenghthon sehr viele Beispiele dieser Art aus zum Theil nur handschriftlich existirenden Büchern gesammelt und damit dem römischen Dogma einen sehr wesentlichen Dienst zu erweisen geglaubt, ohne zu ahnen, wie wenig sie für dieses beweisen. Es verlohnt nicht, von ihnen Act zu nehmen. Wir verweisen nur auf den Bericht des Nicephorus Callistus, hist. eccles. I, 28, über das Abendmahl (bei Allatus a. a. O. S. 422), die Stellen des Johann, Patriarchen von Jerusalem, (S. 430), des Nikolaus von Methone in seiner Schrift de azymis (S. 423), des Mönchs Matthäus im Tractate de azymis (S. 434).

Bekanntlich hat die griechische Theologie in dieser Periode noch immer aner kennenswerthe Leistungen auf dem Gebiete der Exegese aufzuweisen; Dekumenius, Bischof von Tricca in den letzten Zeiten des zehnten Jahrhunderts, Theophylakt, Erzbischof von Achrida in Bulgarien (gest. nach 1107), und der Constantinopolitanische Mönch Euthymius Zigabenus (nach 1118) haben in ihren neutestamentlichen Commentaren mit größerer oder geringerer Selbstständigkeit des Urtheils die exegetische Tradition ihrer Kirche zusammengefaßt und damit den Grund nicht allein zu den späteren Catenen, sondern auch zu der historischen Exegese überhaupt gelegt. — Die beiden Letzteren gewähren uns in ihren Evangeliencommentaren die Möglichkeit, in Beziehung auf unseren Gegenstand nachzuweisen, wie auch die exegetische Ueberlieferung derselben Strömung wie die dogmatische folgte. Es sind hauptsächlich folgende allgemeine Gedanken, die sie verarbeitet hat: 1) Auf unaussprechliche Weise wird dieses Brod durch die mystische Eulogie und das Herabkommen des heiligen Geistes in das Fleisch des Herrn verwandelt (μεταποιεῖσθαι); Niemand befremde es darum, daß das Brod als Fleisch geglaubt wird (Theophyl. zu Joh. 6, 48—52). 2) Diese Verwandlung steht für beide Commentatoren so fest, daß sie sich gegen jede bloß symbolische Auffassung verwahren. Theophylakt sagt zu Matth. 26, 26: „Da er gesprochen: dieß ist

mein Leib, zeigt er, daß das auf dem Altare geheiligte Brod der Leib des Herrn selbst (*αὐτό*) ist und nicht der Antityp, denn er sprach nicht: das ist der Antityp, sondern: das ist mein Leib, denn auf unaussprechliche Weise wird es verwandelt, wenn es uns auch Brod scheint; da wir nämlich schwach sind und es nicht ertrügen, rohes Fleisch zu essen und Menschenfleisch, deßhalb scheint es uns zwar Brod, ist aber wirklich (*τῷ ὄντι*) Fleisch.“ In ganz ähnlicher Weise spricht er sich zu Marc. 14, 22—25 aus. Euthymius Zigabenus sagt zu Matth. 26, 28: „Er sprach nicht: das sind die Symbole meines Leibes und Blutes, sondern: das ist mein Leib selbst und mein Blut selbst.“

3) Theophylakt hebt mit Nachdruck den Gedanken des Cyrill von Alexandrien hervor, das Fleisch, das wir essen, sei nicht eines bloßen Menschen, sondern Gottes Fleisch und im Stande, zu vergottet (*θεοποιεῖν*), als mit der Gottheit vermengt (zu Joh. 6, 53—56).

4) Gleichwohl laufen in bunter Mischung, aber meist sehr compendiöser Darstellung differente Vorstellungen der älteren Patristik ohne alle Vermittelung in dieser exegetischen Tradition neben einander her. Bei Theophylakt zu Joh. 6, 48—52 begegnet uns zunächst die Theorie des Gregor von Nyssa in folgendem Ausspruch: „Als der Herr im Fleische wandelte und sich von Brod nährte, wurde jenes Brod, das er aß, in seinen Leib verwandelt, seinem heiligen Fleische assimiliert, und trug zum Wachsthum (*αύξησις*) und zum Bestehen desselben bei nach menschlicher Weise; so wird auch das Brod in das Fleisch des Herrn verwandelt“ (*μεταβάλλεται*). Ist hier die Transformation unzweifelhaft ausgesprochen, so scheint umgekehrt dem Euthymius Zigabenus der Begriff der *μεταποίησης* einfach mit dem der *θέωσις* zusammenzufallen (zu Matth. 26, 28): „Uebrigens darf man nicht auf die Natur der Stoffe sehen, sondern auf ihre [d. h. die ihnen mitgetheilte und in ihnen wirkende] Kraft (*δύναμις*); denn wie er das angenommene Fleisch vergottete (*εθέωσε*), so verwandelt (*μεταποιεῖ*) er auch diese in seinen lebensschaffenden Leib und sein kostbares Blut und in die Gnade derselben.“ Doch sagt auch Theophylakt zu Marc. 14, 22—25: „Der Barmherzige läßt sich zu uns herab und bewahrt die Gestalt (*εἶδος*) des Brodes und Weines, verwandelt (*μεταστοιχειοῖ*) sie aber in die Kraft des Fleisches und Blutes.“ So wollen diese Exegeten zwar die bloß symbolische Auffassung des Abendmahls entschieden fern gehalten wissen, schwanken aber, indem sie nur die älteren Autoritäten abgefürzt zusammenflechten, ohne auch nur den Versuch zu wagen, ihre Discordanzen zu concordiren, zwischen

Transformation und dynamischer Veränderung. Daneben gehen noch die allegorischen Interpretationen der alten Alexandriner her, daß das Brod stärke und der Wein erfreue, daß der Leib die Praxis, das Blut die Theorie bedeute, u. s. w., sie geben nur zu dem exegetischen Verständniß den mystischen Sinn. 5) In Beziehung auf die Wirkung des Sacraments spricht Euthymius zu Matth. 26, 28 nur den kurzen Gedanken aus, daß durch den für Alle identischen Genuß auch Alle Eins in Christo werden, „denn der Logos hat sich mit dem angenommenen Fleisch vereinigt, dieses aber vereinigt sich wiederum mit uns durch den Genuß.“ Dagegen wiederholt Theophylakt zu Joh. 6, 57—59 in wenigen Worten den Kern der Christlichen Theorie: „Es erfolgt eine wunderbare und übervernünftige Vermischung, so daß Gott in uns ist und wir in Gott sind . . .; nicht essen wir Gott [vom Fleische] entblößt (*ψαλόν*), denn unberührbar ist er, unförplich, nicht mit den Augen, noch mit den Zähnen zu erfassen; ebenso wenig essen wir das Fleisch eines bloßen Menschen, denn es kann uns nichts nützen, sondern da Gott vermöge der Vermischung das Fleisch mit sich vereinigt hat, so ist sein Fleisch lebensschaffend, nicht als ob es in Gottes Natur übergegangen wäre — das sei ferne! —, sondern wie es an dem glühenden Eisen geschieht, welches Eisen bleibt und die Wirkung des Feuers zeigt, so bleibt das Fleisch des Herrn Fleisch und ist als des Gottes Logos Fleisch lebensschaffend.“

§. 45. Die Monophysiten des Mittelalters: Dionysius Barsanubi (gest. 1171) und Gregor Barhebraeus (1264—1286).

Während die orthodoxen Väter der griechischen Kirche in dieser Periode sich mit gleicher Entschiedenheit gegen die Behauptung erklärten, daß die consecrirten Elemente Antitypen des Leibes und Blutes Christi und nicht sein Leib und Blut selbst seien, so finden wir dagegen bei den späteren Monophysiten die dynamische Anschauung unter Bestimmungen ausgesprochen, die deutlich darauf schließen lassen, daß ihnen Brod und Wein trotz der Consecration ihre ursprüngliche Natur nicht verloren, sondern nur den Charakter der Heiligkeit und eine neue wirksame Kraft angenommen haben. Gleichwohl stehen sie nicht an, sie Christi wahren Leib und Blut zu nennen, sie erklären sie zum Theil geradezu für den von der Jungfrau geborenen Leib und rechtfertigen diese Bezeichnung damit, daß das eucharistische Brod von dem Logos ebenso persönlich assumirt werde wie die menschliche Natur in der Incarnation und darum durch die Einigung eine Dignität em-

pfange, die ihm von Natur fremd sei ¹⁾. Bei diesen Monophysiten kehrt darum auch die seitdem verklungene Parallele mit dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo wieder, aber während man dieses in den christologischen Kämpfen der früheren Zeit mit der Analogie des Abendmahls erläuterte, so schlug man nun den umgekehrten Weg ein: man bediente sich der persönlichen Einigung der beiden Naturen zum Verständniß des analogen Verhältnisses im Abendmahle.

Der Erste, dessen wir hier zu gedenken haben, ist Jacobus oder, wie er sich seit seiner Erhebung zum Episkopate nannte, Dionysius, der Sohn des Jacobiten Saliba, daher Barsalibi genannt. Gebürtig aus der kappadocischen Landschaft Melitene, wurde er nach dem Chronikon des Barhebraeus 1154 von dem jacobitischen Patriarchen Athanasius zum Bischof von Amida am Tigris in Armenien ordinirt, 1155 zum Bischof von Mabug oder Hierapolis eingesetzt, 1166 kehrte er wieder als Bischof nach Amida zurück und starb daselbst 1171 (vgl. Assemani, biblioth. orientalis, II, 208, wonach die Angaben dieses gelehrten Syrrers ebendasselbst S. 156 zu berichtigen sind). Die wichtigste Stelle, in der er seine Ansicht am klarsten entwickelt hat und die wir darum an die Spitze stellen, ist aus seiner Vorrede zu Matth. 27 zu entnehmen. Sie lautet nach Assemani (II, 191): „Warum gab er uns seinen Leib und sein Blut? Wie das mit dem Eisen geeinigte Feuer diesem die ähnliche Kraft des Leuchtens und Brennens giebt, so hat auch Christus, als er Brod und Wein in seine heiligen Hände nahm, diese wahrhaft zu seinem Leib und Blut gemacht und ihnen die Kraft, Heiligkeit und Wirkung gegeben, daß sie, wenn wir sie empfangen, den Tod von uns nehmen und uns unsterbliches Leben mittheilen. Wie ferner der Sauerteig die ganze Masse durchzieht, so ziehen uns die Mysterien zur Unsterblichkeit. Wie endlich Gott sein Fleisch, mit dem er geeinigt war, vergottet und zu Gott gemacht hat, nicht vermöge der Natur, sondern vermöge der Wirkung (operatione, ἐνεργεία), so wird der Leib, den wir essen, der von der Jungfrau geborene genannt und ist

¹⁾ Nur selten klingt uns dieser Gedanke bei den orthodoxen Vätern dieser Periode an. So sagt Eustratius, Metropolit von Nicäa in Bithynien um 1117: „Wie der Erlöser sich seinen Leib durch die Assumption augeeignet hat (διὰ τῆς προσλήψεως σικερώσατο), so eignet er sich das an seiner Statt ihm Dargebrachte [die Oblation] an, macht es sich zu seinem Leibe und theilt es uns mit“ (vgl. Demetrapoulos, bibl. eccl. Vorrede S. 20; A. Mai, spic. Rom. X, 51.)

es, nicht vermöge der Natur, sondern vermöge der Einigung mit dem Gotte Logos." Barsalibi steht nicht an, diese Einigung des Logos mit dem Brode und Wein, kraft deren diese, ohne ihre Natur zu ändern, dennoch der von der Jungfrau geborene Leib heißen und sind, eine persönliche zu nennen, eine *ἔνωσις ὑποστατική*, die für ihn, den Monophysiten, vermöge der Identität von *φύσις* und *ὑπόστασις* der *ἔνωσις φυσική* durchaus äquivalent ist. Er sagt in seiner Erklärung der Messe, Cap. 14 (bibl. orient. a. a. D. 196 f.): „Wir müssen hier untersuchen, warum der heilige Geist über das Brod und den Wein herabkommt. Siehe, der Sohn kommt hernieder und einigt sich damit persönlich. . . . Wir sagen: wie der Vater wollte, daß der Sohn Fleisch würde, der Sohn in den Mutterschooß der Jungfrau herabkam und aus ihr Fleisch wurde, der heilige Geist aber sich auf sie niederließ, um dem Sohne seinen Leib aus ihr zu bilden, so will auch hier der Vater, daß der Sohn sich auf dem Altare mit Brod und Wein persönlich einige.“ Brod und Wein sind also auch nach der Consecration noch, was sie waren, wie die Menschheit Christi nicht in die Gottheit verwandelt ist; wie aber diese nicht von Natur, d. h. an sich, sondern durch die persönliche Einigung mit dem Logos Bestandtheil der einen fleischgewordenen göttlichen Natur geworden und vergottet ist, so sind auch Brod und Wein im Abendmahle nicht von Natur, d. h. an sich, sondern kraft der persönlichen Einigung des Logos mit ihnen der von der Jungfrau geborene Leib. Darum wollen sie auch nun in göttlicher Kraft, was sie von Natur nicht vermögen, und theilen ihre übernatürlichen Wirkungen durch den Genuß der menschlichen Natur ebenso mit, indem sie dieselbe vergotten, wie das Feuer dem an sich kalten und dunklen Eisen die Qualitäten der Wärme und des Leuchtens mittheilt. Hier ist unstreitig am klarsten die Ansicht ausgesprochen, die Baur irrthümlich schon in den ersten Anfängen der griechischen Abendmahlslehre voraussetzte und bereits aus Justin und Irenäus erzwingen zu können meinte.

Auch Affemani (II, 191) ist es nicht entgangen, daß diese Stellen den directen Gegensatz zu der römischen Lehre bilden, aber wenn er darin nur eine Inconsequenz des Barsalibi sieht und den Leser zu überzeugen sucht, daß derselbe im Uebrigen vollkommen rechtgläubig über die Eucharistie gelehrt habe, so beruht dieß auf der Nichtbeachtung theils der Differenz zwischen der liturgischen und der dogmatischen Ausdrucksweise, theils auf jener Ueberschwenglichkeit, mit der die

Griechen gern über die Mysterien reden und von der sie sich leicht über die Grenzlinien ihres eigentlichen Gedankens fortreißen lassen. Zunächst darf es uns nicht befremden, wenn Barsalibi bisweilen von der Verwandlung der Elemente redet, obgleich er in ihnen noch immer Brod und Wein sieht, die nur durch die persönliche Einigung mit dem Logos in eine höhere Wirksamkeit eingetreten und so dynamisch allerdings etwas Anderes geworden sind, als sie vorher waren, nämlich sein sacramentlicher Leib. Wir ersehen dieß aus dem 12. Capitel der *expositio missae*, p. 190, wo er diesen Vorgang mit der analogen Verwandlung erläutert, welche einst Gott an dem Fleische des Paschalammes vollzogen habe, damit es den Hebräern zur Rettung gereichen konnte. In diesem Sinne ist es auch zu nehmen, wenn er Cap. 13 (a. a. O.) sagt: „Die Mysterien werden Leib und Blut genannt, weil sie das nicht sind, was sie scheinen, denn den Augen scheinen sie Brod und Wein zu sein, aber sie werden als Leib und Blut Gottes erkannt und sind es“; denn unmittelbar darauf bemerkt er: „Wie Jesus selbst nur Mensch schien und Gott war, so scheinen jene Brod und Wein, sind aber Leib und Blut.“ Sein Ausspruch geht also nicht darauf aus, daß das, was die Sinne an den consecrirten Elementen wahrnehmen, leerer Schein sei, sondern ist nur die einfache Antithese gegen die Vorstellung, daß die Elemente nach der Consecration nur das seien, was sie scheinen, und nicht zugleich etwas Höheres. Gegen den Nestorianismus erklärt er bestimmt (Cap. 13, S. 40): „Wir müssen hier untersuchen, ob wir den Leib und das Blut des göttlichen Logos genießen oder des von Maria gebornen Menschen. Wir sagen, es sei des göttlichen Logos Leib . . ., nicht der eines Menschen.“ Wie schon der Monophysit Severus von Antiochien, so sagt ferner auch Barsalibi a. a. O. Cap. 18, S. 206: „Wir behaupten, daß diese Mysterien des Leibes und Blutes, welche der Priester distribuiert und den Gläubigen reicht, so von ihm distribuiert werden, nicht wie sie vor, sondern wie sie nach der Auferstehung waren, nämlich leidensfrei, unsterblich und unverweslich.“ Im Commentare zum Evangelium Matthäi wirft er bei der Erklärung der Abendmahlsstiftung die Frage auf (bei Affemani S. 190): „Wie nennt er das Brod seinen Leib, da sein Leib doch beseelt und vernunftbegabt war?“ Er antwortet darauf: „Wir müssen ein zwiefaches Auge haben, der Seele und des Leibes, damit wir, wenn wir mit dem Auge des Leibes das von dem Priester auf den Altar gelegte Brod schauen, mit dem Auge der Seele das Brod betrachten,

welches das wahre, mit Seele und Vernunft begabte Fleisch des Herrn ist, das er sich von der Jungfrau geeinigt hat, wie er selbst gesagt: das ist mein Leib; ebenso müssen wir von dem Weine, den er sein Blut genannt hat, denken und glauben.“ Liegt es in dem Wesen dieser Duplicität der sinnlichen Wahrnehmung und der geistlichen Intuition, daß auch zwischen dem eucharistischen Brode und dem wirklichen Fleische Christi, obgleich sie in gewissem Sinne eins sind, doch noch ein Unterschied besteht und daß jenes das bildliche Medium ist, mit dessen Hülfe sich die gläubige Seele zu der Höhe ihres übersinnlichen Schauens erhebt, so konnte auch wieder die sacramentliche Einigung, die ihre Analogie an der hypostatischen oder physischen hat, zum Bilde der letzteren gebraucht werden. So sagt er de expos. miss. c. 14, p. 198: „Daß nach der Consecration der Logos in dem Opfer [d. h. dem dargebrachten Brode] wohnet, bedeutet, daß in der Jungfrau, nachdem sie durch den heiligen Geist geheiligt worden war, Gott der Logos gewohnt hat; daß er ferner durch den Willen des Vaters und das Herabkommen des heiligen Geistes das Brod zu seinem Leib und den Wein zu seinem Blut macht, bedeutet, daß er durch den Willen des Vaters und seinen heiligen Geist ohne Veränderung [seines Wesens] aus der Jungfrau Mensch geworden ist. Daß endlich aus Leib, Brod und der Kraft des Vaters [dem heiligen Geiste] ein himmlischer Leib bereitet wird, bedeutet mystisch, daß die eine fleischgewordene Natur und Person aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzt ist, denn diese mystische [sacramentale] unio drückt die natürliche und persönliche unio des Logos mit seinem Fleische aus“ (designat). Wenn als die Factoren der sacramentlichen unio Leib, Brod und Geist oder Kraft bezeichnet werden, so darf man diese nicht zugleich als ihre Bestandtheile denken, sondern das Brod ist der Stoff, der Leib bezeichnet die neue Qualität und Wirksamkeit, die es in der Consecration empfängt, der Geist aber die Kraft, die beides dem Brode in realer Weise giebt und somit den irdischen Stoff zum himmlischen Leibe des Logos macht.

In seiner Erklärung der Liturgie entscheidet er sich auch (bibl. orient. II, 189) für die Ansicht, daß Jesus selbst im letzten Abendmahl seinen Leib gegessen habe, und beruft sich dafür neben Johannes Chrysostomus auf die Zeugnisse des jacobitischen Patriarchen Jacob von Edessa (gest. 710), des Patriarchen Cyriacus (um 710) und des Bischofs Barkepha von Beth-Naman (gest. 903).

Die Ansicht des Barsalibi vom Abendmahle ist noch ausführlicher von einem syrischen Anonymus in einem Tractate de unione corporis Christi (bei Assemani II, 192 ff.) mit allen dialektischen Spitzfindigkeiten ausgeführt, in denen sich der monophysitische Streit bewegt. „Leib und Seele“, heißt es darin, „machen die Natur des Menschen, Leib, Seele und Logos die Natur der Einigung Christi [die *μία φύσις σεσαρκωμένη*] aus. Dieser [der eucharistische] Leib, der aus Brod und Wein, ist zwar der wahre, von der Maria geborene Leib, aber nicht seiner Natur nach (natura), sondern durch die Einigung und Kraft aus der Höhe [den heiligen Geist]. Wie der [wirkliche] Leib, obgleich er nicht vom Himmel stammt, doch der wahre Sohn Gottes des Vaters ist, so ist auch das Brod, obgleich nicht von der Jungfrau geboren, doch der wahre, von ihr stammende Leib. Nach seiner Natur [an sich] ist es Brod und Wein, durch die Einigung aber Leib und Blut, wie auch sein Leib nach seiner Natur [nach seiner natürlichen Beschaffenheit] Fleisch ist, durch die Einigung aber wahrer Gott. Denn sein Leib ist wahrer Leib und wahrer Gott. Und wie er von der einen Seite Leib und von der andern Gott und dennoch ein und derselbe ist, da weder die Einigung zur Natur geworden ist (in naturam conversa sit), noch die Natur die Einigung aufgehoben hat, so ist auch der Natur nach weder das Brod Leib noch der Leib Gott, durch die Einigung aber ist das Brod Leib und der Leib Gott. Durch die Einigung ist der Logos Fleisch und das Fleisch Logos. Eine Natur ist die des Brodes und Leibes vermöge der Einigung, nicht vermöge der Natur, und eine Natur ist die des Fleisches und Logos vermöge der Einigung, nicht vermöge der Vermischung (confusio) oder vermöge der Natur. Denn wer das Brod vom Fleische trennt [die sacramentliche Identität von Brod und Fleisch leugnet], muß auch den Logos vom Fleische trennen [seine Fleischwerdung leugnen]. Wer zwei Naturen des Brodes und des Fleisches [nach der sacramentlichen unio] setzt, muß auch zwei Naturen des Logos und des Fleisches [nach der *ένωσις φύσιν*] setzen. Aber wie der Leib nicht natürlich (naturaliter) vom Vater geboren und dennoch sein Sohn ist, so ist auch das Brod nicht natürlich von der Jungfrau geboren, aber durch die Einigung wahrer Leib. Das Brod ist also [in dem Sinne] Leib, wie auch das Fleisch Wort. . . . Wie der Herr sagt: ich und der Vater sind eins, ebenso verhält es sich mit dem, was er gesagt hat: das ist mein Leib! Ähnlich ist jenes

zu verstehen: wer mich siehet, der siehet den Vater; auf dieselbe Weise glauben auch wir, wenn wir den Leib aus Brod sehen, den [eum, nicht id] zu sehen, der an das Kreuz geheftet worden ist. Wie er sich den menschlichen Leib geeinigt und nach der Auferstehung vergottet hat, ohne doch die Natur desselben zu ändern, damit wir nämlich durch ihn den Vater sehen könnten, so mischt er (immiscet) sich selbst mit dem Opfer [hostia, dem in der Consecration dargebrachten Brode] und macht es, ohne die Natur des Brodes zu ändern, auf göttliche und mystische Weise zum Leibe, damit wir es mit reinem Gewissen genießen und so für unsere Seelen das Leben erwarten können. Wie er endlich gesagt hat: Niemand kann den Vater sehen als durch mich, so kann auch, so zu sagen, Niemand meinen Leib essen ohne durch das Brod der Oblation.“

Auch nach diesem Tractat hat das Abendmahl seine Analogie in dem Mysterium der Incarnation: wie das Fleisch Jesu nicht an sich, sondern durch die Einigung des Logos mit ihm und die Mittheilung seiner göttlichen Kräfte göttlicher Natur und berechtigt ist, an dem Namen des Sohnes Gottes theilzunehmen, ohne doch seine menschlichen Idiome in dieser Einigung aufzugeben, so ist auch das consecrirte Brod nicht an sich der von der Jungfrau geborene Leib, sondern erst die sacramentliche Einigung giebt ihm diesen neuen Charakter, unbeschadet seiner fortdauernden natürlichen Qualität. Eine Schwierigkeit entsteht erst mit der Frage nach den Factoren der sacramentlichen Einigung und hier nehmen wir sofort eine Unklarheit in dem zweideutigen und schwankenden Gebrauche wahr, den die Darstellung des Anonymus von dem Worte Einigung macht. Denn die Einigung des Brodes und des Leibes, von der er unverkennbar redet, drückt ihm nicht wie später Luther ein wirkliches Zusammensein beider aus, sondern nur die sacramentliche Beziehung, in welche das Brod zum Leib tritt, der reale Grund aber, in welchem diese Beziehung ihr Recht und ihre Wahrheit hat, ist, wie der Schluß deutlich zeigt, die vorausgesetzte Einigung des Logos mit dem Brode und die Durchdringung des letzteren mit den göttlichen Kräften des wirklichen Leibes, vermöge welcher es diesen, ohne an seiner eigenen Naturbeschaffenheit eine Einbuße erlitten zu haben, in dynamischer Aequivalenz vertritt und mit unzweifelhaftem Rechte als der von der Jungfrau geborene Leib geglaubt und empfangen wird. Wie daher Niemand den Vater sehen kann als durch den Sohn, sein sichtbares

Ebenbild, so kann auch Niemand des Leibes Christi und seines Lebens theilhaftig werden als durch das Brod der Oblation, sein sichtbares Bild und seinen wirksamen Ersatz auf Erden. Noch ist zu beachten, daß der Anonymus wie auch Barsalibi Severianer ist, doch bleibt er dem monophysitischen Standpunkte darin treuer als dieser, daß er die Einheit der beiden Naturen durch Natur, nicht durch Person bezeichnet.

An die beiden besprochenen Schriftsteller schließt sich noch Gregor Barhebräus, auch Abulpharagius genannt, gleichfalls in Melitene 1226 geboren, der Sohn eines jüdischen Arztes, von 1264—1286 jacobitischer Patriarch des Orients, nach Assemani's Urtheil (bibl. or. II, 244) der bedeutendste Schriftsteller seiner Kirche. In seiner Schrift *Theologia seu candelabrum sanctorum de fundamentis ecclesiasticis* sagt er lib. VI, c. 2, sect. 4 (a. a. O. 293 ff.): „Wie die menschliche Natur des Herrn nicht von Natur [an sich], sondern wegen der Einigung mit der göttlichen Natur Gott ist und genannt wird, so sind auch dieses Brod und dieser Wein nicht von Natur Leib und Blut, sondern wegen der Gnade des heiligen Geistes, die über sie kommt, werden sie Leib und Blut Christi genannt.“ Als Monophysit nennt er die menschliche Natur Christi wegen ihrer Einigung mit der göttlichen geradezu Gott. Darum läßt er auch die Dyophysiten den Einwurf erheben: „Wenn das Brod und der Wein wegen der Gnade des Geistes Leib und Blut Gottes, der Leib und das Blut Gottes aber wegen der Einigung mit Gott selbst Gott sind, so ist folglich jenes Brod und jener Wein Gott; wer kann das zugeben?“ Er antwortet darauf: „Wenn wir Brod und Wein von Natur Leib und Blut nennen wollten, Leib und Blut aber von Natur Gott, so wäre euer Einspruch gegründet, da aber der Sachverhalt ein anderer ist, da wir zwar das Brod und den Wein wegen der Gnade des Geistes Leib und Blut, Leib und Blut Gottes aber nicht von Natur, sondern nur wegen der Einigung mit Gott nennen, so ist euer Einspruch falsch.“ Seine Darstellung ist die einfachste; Brod und Wein sind ihm nicht an sich Leib und Blut Christi, sondern nur weil sich mit ihnen die Gnade des Geistes verbindet und sie mit göttlichen Kräften erfüllt. Ganz so haben Ephraem und Pseudo-Chrysostomus gelehrt, dagegen darf man nicht mit Dorner (II, 193) auch die Lehre des Barsalibi mit der des Ephraem ohne Weiteres zusammenstellen, denn sie hat christologische Voraussetzungen, die weit über Ephraem hinausweisen.

Noch zweifelhafter scheint es mir, wenn Dorner a. a. O. nach Assemani (II, 194) auch dem Anastasius Sinaita dieselbe Lehre zuschreibt. Ich habe bis jetzt vergebens nach einem Belege dafür gesucht. Mit ungleich größerem Rechte kann man dagegen mit diesen Erscheinungen der späteren Monophysiten den Ruprecht von Deutz in Parallele setzen.

§. 46. Die Nestorianer des Mittelalters: Babäus der Große (um 628), Georg von Arbela (945—987), Ebedjesus (gest. 1318) und der Patriarch Timotheus II. (seit 1318).

Wir haben in dem §. 29 unserer letzten Abhandlung schon darauf hingewiesen, daß die Nestorianer dem symbolisch-dynamischen Standpunkte in der Abendmahlslehre treu geblieben sind, wie er in den Jahrhunderten der großen christologischen Kämpfe der Kirche übereinstimmend von allen Parteien festgehalten wurde. Dieser Standpunkt ließ sich auch leicht mit ihrer Christologie vereinigen, die zwischen beiden von ihnen persönlich gefaßten Naturen Christi scharf schied und sie nur in der einen Person, dem einen Christus, Gottessohn und Herrn, in seiner einheitlichen Wirksamkeit, Würde und Anbetung verknüpft dachte. Diese Verknüpfung nannten sie *συνάγωγα*. In ähnlicher Weise nahmen sie zwar das in seiner natürlichen Integrität unverändert fortbestehende Brod als Bild des zum Himmel erhöhten Christus, bekannten aber gleichwohl einen Leib im Abendmahl und im Himmel vermöge der Identität der versöhnenden Kraft und Wirkung. Diese Ansicht hat vermöge des dynamischen Symbolismus, von dem sie ausgeht, eine unverkennbare Verwandtschaft mit der monophysitischen, unterscheidet sich aber durch ihre christologischen Voraussetzungen, die zu denen der Jacobiten den directen Gegensatz bilden. Ueber die literarische Thätigkeit, die sie in den späteren Zeiten bis in das vierzehnte Jahrhundert entfaltet haben, verbreitet Assemani in dem dritten Bande seiner orientalischen Bibliothek und in den dazu gehörigen Dissertationen, welche die zweite Abtheilung dieses Bandes füllen, reiches Licht. Unter den von ihm mitgetheilten Excerpten aus ihren Schriftdenkmälern befinden sich auch sehr bedeutungsvolle Zeugnisse über die Abendmahlslehre.

Den charakteristischsten Ausdruck hat derselben schon im siebenten Jahrhundert Babäus der Große gegeben, Archimandrit eines Klosters auf dem Berge Jzla bei Nisibis und bis zum Jahre 628 Verweser des nestorianischen Patriarchates während einer längeren

Sedisvacanz (vgl. Affemani a. a. O. III, 1, 88). Sein Ausspruch (ebendaf. und III, 2, 293) lautet: „Wie der Leib, der in der Kirche, und der Leib, der im Himmel ist, ein Leib sind, zwar in zwei verschiedenen Naturen (in duabus differentiis et duabus naturis), aber in einer Kraft, in einer Versöhnung und in einem Brode, nicht in zweien, so ist auch ein Sohn und ein Herr Jesus Christus in zwei Naturen und in einer Person (prosopon), in welchem zwei Hypostasen unterschieden werden, die der Gottheit nämlich und der Menschheit, in einer Verbindung (sequela seu adhaesione = *συνάφεια*), in einer Kraft, in einer Anbetung, Macht, Herrschaft und Majestät.“ Dieser Ausspruch kennzeichnet bereits seinen älteren Ursprung dadurch, daß er nicht die Eucharistie mit der Christologie, sondern umgekehrt die Christologie mit der Abendmahlslehre erläutert und rechtfertigt. Der eucharistische Leib ist auf Erden, der erhöhte im Himmel, beide sind zwei verschiedene Naturen und bestehen in ihrer natürlichen Beschaffenheit unverändert fort, wie die beiden Naturen oder Hypostasen in Christo, aber wie diese ein Prosopon ausmachen, weil vermöge der *συνάφεια* der Leib [die Menschheit] Christi an der Wirksamkeit, Anbetung, Macht, Herrschaft und Majestät des Logos theilnimmt, so sind auch der eucharistische Leib in der Kirche und der erhöhte im Himmel, obgleich verschieden nach ihrer Natur (denn jener ist Brod, dieser Fleisch), dennoch nur ein Leib, nicht numerisch, aber vermöge einer gemeinsamen Dualität, sofern sie dieselbe versöhnende Kraft und Wirksamkeit ausüben und ein Brod der Oblation den eucharistischen Leib ausmacht und den erhöhten versinnbildet, wobei man daran zu denken hat, daß die Syrer und sämtliche orientalische Secten auf dem Altare nur ein Brod, nicht wie die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag mehrere, auflegten (Dan. cod. liturg. IV, 385).

Im zehnten Jahrhundert berichtet zwar der nestorianische Patriarch Johannes Bar-Abgari (von 900—905, bei Affemani a. a. O. III, 1, 232. 236) in der 27. Frage seiner quaestiones ecclesiasticae (III, 254): „Ein Christ, der über die Oblation nicht ganz richtig (minus recte) dachte, erklärte sie für ein bloßes gesetzliches Herkommen (meram legem) oder einen [leeren, wirkungslosen] Ritus. Es wird beschlossen, ihn von der Communion auszuschließen, bis er von seiner Sünde zu richtiger Einsicht komme, Buße zeige und die Erhabenheit der Oblation und die ihr gebührende Ehre anerkenne und bekenne, sie sei Leib und Blut Christi, wodurch die Sünden getilgt und die

Verschuldungen vergeben werden.“ So rechtgläubig dieß ihm angemuthete Bekenntniß auch lautet, so dürfen wir doch nicht daraus mit dem allzu raschen Assemani auf die correcte Orthodoxie desselben schließen. Auch die Nestorianer betrachteten die eucharistischen Elemente als Leib und Blut Christi, und wenn sie dieß auch nur im symbolischen Sinne verstanden, so dachten sie doch durch die symbolische Handlung und die symbolischen Zeichen die Wirkungen des menschlichen Todes Christi, insbesondere die Vergebung der Sünden oder die Versöhnung, in realer Weise vermittelt. Mit dieser würdigen Vorstellung stand nun die frivole Behauptung, daß das Abendmahl (die Oblation, d. h. das consecrirte Brod) ein leerer gesetzlicher Brauch sei, in grellem Widerspruche; darum excommunicirten sie den Urheber derselben, bis er den Satz bekannte, dessen Formulirung nichts enthält, was nicht mit ihrer anderweitig bekannten Ansicht durchaus vereinbar wäre.

Mit welcher Vorliebe die Nestorianer an der symbolischen Beurtheilung der consecrirten Elemente hingen und mit welcher Entschiedenheit sie das unveränderte Fortbestehen der natürlichen Beschaffenheit derselben trotz der Consecration vertheidigen, zeigt uns ein Ausspruch des Georg, seit 945 Metropolit von Arbela und Mosul, der dreimal als Candidat bei der Patriarchenwahl (962, 963 und 987) concurrirte, aber jedesmal hinter bevorzugte Mitbewerber zurücktreten mußte (bibl. orient. III, 1, 318). In seiner Schrift über die Liturgie der Mysterien sagt er Cap. 24 (ebendas. 534): „Einige Gottesträger (θεοφόροι) sagen, daß diese Sacramente wahrhaft Leib und Blut Christi seien, nicht das Mysterium [= ἀντίτυπον] des Leibes und Blutes Christi. Diesen antworten wir: Einige Dinge sind natürlicherweise [sind, was sie sind, ihrer Natur nach], andere nur, weil mit der Natur vereinigt. . . . So sagen wir: Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott geworden. Da wir überzeugt sind, daß die Naturen nicht verwandelt sind, behaupten wir, Gott sei Gott geblieben und der Mensch nicht seiner Natur nach (natura) Gott geworden, sondern durch Einigung sei Gott Mensch und der Mensch Gott geworden. Dieser Analogie gemäß werden auch hier das Brod und der Wein Leib und Blut, nicht ihrer Natur nach (natura), sondern vermöge der Einigung, und weil wir sie in gewisser Beziehung (aliqua ratione) Leib und Blut nennen, bezeichnen wir sie als Mysterien, damit es offenkundig sei, sie seien Mysterien des Leibes und Blutes, was [nämlich Leib

und Blut] sie ihrer Natur nach nicht sind. Denn wenn sie geradezu (directe) Leib und Blut wären, würden sie nicht Mysterien genannt“ [vgl. die ganz ähnliche Erklärung Augustin's in seinem Briefe an Bonifacius, 98, §. 9]. „Da sie aber Mysterien sind, sind sie folgerichtig nicht Leib und Blut; denn Mysterium ist ein Zeichen dessen, was der Natur nach ihm [diesem Zeichen] nicht eignet [wörtlich: ihm nicht einwohnt]. Das Natürliche ist nicht das Mystische. Denn obgleich wir sagen, daß der Diaconus das Mysterium des Engels darstelle (repraesentare) und der Priester das Mysterium Christi, die Schranken [des Chors] den Himmel, der Altar den Thron Christi, das Chor Jerusalem und ähnliche Dinge, die nicht wirklich das sind, was sie vorstellen, so leugnen wir doch nicht, daß sie das seien, was sie ihrer Natur nach nicht sind, deßhalb nämlich, weil sie es vermöge der Einigung sind. . . . So sind denn Brod und Wein vermöge der Einigung und mystisch Leib und Blut Christi, aber ihrer Natur nach [und an sich] sind sie es nicht.“ Wie für Augustin, so sind auch für Georg von Arbela die Mysterien überhaupt nur sinnliche Darstellungen übersinnlicher Realitäten, die sie vergegenwärtigen und deren Namen ihnen in gewisser Hinsicht zukommen. Wenn sich daraus für die consecrirten Abendmahls Elemente zunächst ergibt, daß sie nicht Christi wirklicher Leib und wirkliches Blut sind, sondern diese Benennung nur der bildlichen Analogie verdanken, die zwischen ihnen und diesen besteht, so läßt doch die Versicherung, daß Brod und Wein nicht an sich, sondern nur in gewisser Beziehung vermöge der Einigung Leib und Blut sind, und die Vergleichung mit der Einigung der beiden Naturen in Christo, kraft deren das concretum der einen von dem der andern prädicirt werden kann, auf ein realeres Verhältniß schließen und scheint darauf hinzudeuten, daß der Verfasser eine Verbindung höherer Gnadenkräfte mit den in ihrer Naturbeschaffenheit unverändert fortbestehenden Stoffen annahm, wodurch diese, was der Glaube in ihnen sieht und ihr mystischer Name ausdrückt, auch mit ihren Wirkungen repräsentiren und ersetzen. In dessen schwanke die Erörterung zu sehr auf der Grenze zwischen Bild und Realität, als daß sie eine bestimmtere Deutung ermöglichte. In den *Ἱεροφόροι* haben wir wohl nicht andere Nestorianer, sondern ohne Zweifel ältere Väter vor Nestorius zu suchen, deren autoritative Stimme in der Kirche noch nicht verhallt war (daher das Präsens dicunt).

Der bedeutendste Schriftsteller der Nestorianer, Ebedjesus (Knecht

Jesu), Bischof von Soba oder Nisibis (daher oft geradezu Sobensis genannt), gest. 1318, sagt in seiner Schrift *de veritate religionis christianae*, tractatus IV: *contemplatio de sacramentis*, cap. 4 (bibl. orient. III, 1, 358): „Die Oblation [der Opferact] ist ein Dienst, durch welchen ein sichtbarer Gegenstand von den Niedersten dem Höchsten dargebracht wird mit der Hoffnung der Vergebung der Sünden und der Gebetserhörung. Die Oblationen [Opferobjecte] bestanden bei den Alten in stummen Thieren und dem Blute geschlachteter Opfer, bei uns aber hat der Eingeborene Gottes, der die Knechtsgestalt angenommen hatte, seinen Leib dem Vater als Opfer für das Leben der Welt dargebracht; deßhalb wurde er von Johannes das Lamm Gottes genannt, das der Welt Sünde trägt, und sein Blut wurde als neuer Bund für Viele zur Vergebung der Sünden vergossen. Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, der sich dem Vater als lebendiges und vernünftiges Opfer dargebracht, die Welt mit seiner Majestät versöhnt und Engeln und Menschen das Heil erwirkt hat. Da jedoch seine Aufopferung (*mactatio*) am Kreuz für Aller Heil nicht ohne Aenderung in seiner eigenen Substanz [in sua substantia sine mutatione, d. h. an seinem wirklichen Leibe] an allen Orten und zu allen Zeiten und bei allen Menschen dargestellt (*repraesentari*) werden konnte, nahm er barmherzige Rücksicht und trug gütige und weise Fürsorge; in jener Nacht nämlich, da er verrathen ward für das Leben der Welt, nahm er das Brod in seine heiligen und reinen Hände, brach es, segnete es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: das ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. In ähnlicher Weise sagte er Dank über dem Kelch und reichte ihnen denselben mit den Worten: das ist mein Blut des neuen Testaments, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden; nehmet darum Alle, esset von diesem Brode und trinket aus diesem Kelche und thut so, so oft ihr zu meinem Gedächtnisse zusammenkommt [nach der Liturgie des Theodor von Mopsvestia bei Renaudot, II, 613]. Durch dieses Gebot des Herrn wird daher das Brod in seinen heiligen Leib und der Wein in sein heiliges Blut verändert (*mutatur*) und sie reichen zur Vergebung der Sünde, zur Reinigung, zur Erleuchtung, zur großen Hoffnung der Auferstehung von den Todten, zum Erbe des Himmelreichs und zum

neuen Leben denen, welche sie im zweifellosen Glauben genießen. So oft wir daher zu diesen Mysterien herantreten, nahen wir Christo selbst, halten ihn in unseren Händen, küssen ihn und vereinigen uns durch ihren Genuß mit ihm, denn sein heiliger Leib mischt sich mit unseren Leibern und sein kostbares Blut vereinigt sich mit unserem Blute. Denn als einen Leib wissen wir jenen, der im Himmel, und diesen, der in der Kirche ist. Jenen hat er uns gegeben **in der Materie des Weizens und Weines**, weil sie sehr verwandt sind mit Blut und Leib. Die **Form** aber hat er dem lebendigen Worte zugetheilt vermöge des Herabkommens des heiligen Geistes.“ Oberflächlich betrachtet, scheint diese Erklärung sich entschieden den Verwandlungsvorstellungen der rechtgläubigen griechischen Kirche zu nähern und danach hat sie nicht nur Affemani (III, 2, 292) beurtheilt, sondern Dörner hat (II, 89) bei Ebedjesus geradezu „eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut in völlig römischer Weise“ zu finden vermeint. Allein schärfer angesehen, enthält auch diese Stelle nichts, was mit der herrschenden Auffassung der Nestorianer in Widerspruch stände. Auch Ebedjesus unterscheidet den Leib in der Kirche von dem im Himmel, und wenn er diese beiden dennoch eins nennt, hat er wie Babäus — um so gewisser, da er dessen Worte wiederholt — ihre Einheit nicht als numerische und substantielle betrachtet, sondern sie nur in der Identität von beider Kräften und Wirkungen gesucht, bei deren Beschreibung er am umständlichsten verweilt und unter denen die Vergebung der Sünden so in den Vordergrund tritt, daß sie die Basis aller übrigen ist. Er sagt ausdrücklich, daß das eucharistische Opfer die Repräsentation des Kreuzesopfers sei, aber da diese Repräsentation nicht in der ureigenen Substanz des letzteren, d. h. an der Substanz des nun erhöhten Leibes selbst, an vielen Orten und zu allen Zeiten stattfinden könne, so sei eine Abänderung eingetreten. Diese kann nur darin liegen, daß dem nun erhöhten Leibe der eucharistische substituiert wurde, der aus Weizenbrod und Wein, den dem Leibe und Blute am nächsten verwandten Naturstoffen, besteht. Diese werden nun allerdings in Leib und Blut Christi durch das Wort Christi verwandelt (*mutari*) oder das Wort giebt ihnen durch die Kraft des Geistes eine neue Form, aber nichts nöthigt uns, die Coeffizienz von *materia* und *forma* mit demselben Effecte zu denken,

wie sie die spätere Scholastik gedacht hat, und in der angedeuteten Verwandlung mehr zu suchen, als eben die Befähigung zu derselben übernatürlichen Wirksamkeit, wie sie dem erhöhten Leibe und dem in ihm enthaltenen Blute eigen ist. Die Vorstellung, daß Christus in dem eucharistischen Leibe sinnlich erfaßt und berührt werde, haben wir auch bei solchen Vätern gefunden, die wie Theodoret von Cyrus in ihrer Denkungsart den Nestorianern sehr nahe standen und scharf zwischen Symbol und Sache unterschieden. Insofern der eucharistische Leib Surrogat des himmlischen und dynamisch mit ihm eins ist, repräsentirt er nicht bloß Christum, sondern vermittelt auch die Einigung mit ihm und alle Wirkungen, die vom Kreuzesopfer ausgegangen sind.

Auf das bestimmteste finden wir die Einheit und den Unterschied des Leibes in der Kirche und des Leibes im Himmel ausgesprochen und dadurch vermittelt, daß der Logos sich das eucharistische Brod ebenso einige wie einst seinen Leib in der Incarnation, bei dem anonymen Verfasser des nestorianischen Tractats: *adversus eos, qui dicunt nos in duos filios credere* (bibl. orient. III, 1, 294): „Nicht durchaus (non equidem), sondern wegen seiner Einigung mit dem substantialen [d. h. dem wirklichen] Sohne bekennen wir ihn als den einen Sohn, wie wir die Sacramente, die zur Vergebung der Sünden distribuit werden, als einen Leib glauben mit dem, welcher im Himmel zur Rechten des Vaters ist. Denn wir sagen nicht, es seien zwei Leiber, der Leib nämlich unseres Herrn und dieses Brod, das in der Kirche distribuit wird, nein, nicht zwei, sondern ein Leib wegen der Einigung dieses sichtbaren Brodes mit jenem Leibe der Gottheit (cum eo deitatis corpore), welcher droben im Himmel ist. Da jenes nämlich seiner Natur nach (natura) Brod ist, dieser aber seiner Natur nach göttlich (hoc autem natura divinum), so bekennen wir doch wegen der freiwilligen Einigung, d. h. weil er es wollte und diesen [hoc, den eucharistischen Leib] sich durch das Herabkommen des heiligen Geistes geeinigt hat, als einen Leib jenen sichtbaren und diesen unsichtbaren, nicht aber wegen des Unterschiedes ihrer beiden Naturen als zwei Leiber.“ Wie der Gedanke, daß der Logos sich das Brod als eucharistischen Leib einige, mit besonderer Vorliebe von den Monophysiten gepflegt wurde, so erinnert auch die Bezeichnung des erhöhten Leibes als *deitatis corpus* und die Aussage, daß er von Natur göttlich sei (die Nestorianer haben dieß stets lebhaft bestritten und dagegen geltend gemacht, daß der Logos oder

der Sohn Gottes in dem assumirten Leibe als seinem Tempel wohne), gleichfalls an specifisch monophysitische Vorstellungen, von denen sich freilich auch die orthodoxe Kirche nicht frei zu halten wußte. Der Tractat bezeichnet darum den Punkt, auf welchem der Nestorianismus die Schärfe seiner Antithese gegen den Monophysitismus, mit dem er ohnehin in der Grundanschauung der Abendmahlslehre die Verwandtschaft stets bewahrt hat, milderte und beide Standpunkte ihre festen Grenzlinien zu verrücken angingen. Von dieser Thatsache zeugt auch Timotheus II., früher Metropolit von Mosul und Arbela, im Februar 1318 zum Patriarchen der Nestorianer erhoben (biblioth. orient. III, 1, 567), Verfasser eines Buches de sacramentis ecclesiae. Im vierten Capitel desselben behandelt er das Sacrament des Leibes und Blutes Christi (a. a. O. S. 577). Wir heben zunächst hervor die Rubriken sect. 6: Einer sei der Leib des Mahles des Lebens mit dem im Himmel, nicht zwei; sect. 7: Nothwendig sei der Sacramentsgenuß nach der Taufe; sect. 8: Warum im Brod und Wein der Leib Christi überliefert sei (traditum est)? Die Antwort auf diese Frage hat Affemani leider nicht mitgetheilt. Sect. 10 entscheidet sich Timotheus dafür, daß Christus selbst von seinem eucharistischen Leibe genossen habe, und führt als Gewährsmänner dafür Ephraem, Chrysostomus und Nestorius an. Am wichtigsten aber ist für uns die Frage sect. 3: „Da das Brod nicht fleischern (carneus) und der Wein nicht blutig ist, warum werden sie Leib und Blut genannt?“ Er antwortet darauf (bibl. orient. III, 2, 294 seq.) mit den §. 45 mitgetheilten Worten des Gregor Barhebräus, die er sich in buchstäblicher Wiederholung aneignet, obgleich durch sie die Ausdrücke corpus et sanguis Dei laufen, die wohl ein Monophysit, aber nicht ein Nestorianer seinem Standpunkte entsprechend finden durfte. Noch haben wir anzuführen, daß nach Renaudot (II, 571) Elias III., seit 1176 Patriarch der Nestorianer (gest. 1190), nicht bloß eine Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut Christi gelehrt, sondern dieselbe auch ausdrücklich als mutatio substantiae in substantiam bestimmt habe. Wir bedauern, die Stelle selbst nicht zu kennen (auch Affemani beruft sich a. a. O. III, 2, 291 nur auf die oben angegebene Notiz in der liturg. oriental. collectio), denn Renaudot hat sich begnügt, zu sagen, dieses Zeugniß sei anderswo von ihm mitgetheilt. Da es indessen auffallend wäre, die Transsubstantiationslehre schon gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, also zur Zeit Peter's des Lombarden, im fernsten Morgenlande in so ausgebildeter

Gestalt zu finden, noch auffallender aber, ihr gerade bei den Nestorianern zu begegnen, zu deren Anschauungen sie am wenigsten stimmt, so wird, die Richtigkeit der Angabe und insbesondere der Uebersetzung vorausgesetzt, die Vermuthung gestattet sein, daß er in diesem Ausspruche unter Substanz nicht das Wesen im Unterschiede zu den Accidentien, sondern die Qualität verstanden und mit der *mutatio substantiae* in *substantiam* den Gedanken habe ausdrücken wollen, daß die Elemente durch die Consecration übernatürliche Qualitäten, d. h. Kräfte und Wirkungen empfangen, die ihnen als Naturstoffen nicht eignen¹⁾. Aus unserer Untersuchung geht, wie wir glauben, mit Gewißheit hervor, daß Affemani in seinem tendentiösen Eifer für die römische Kirche geirrt hat, wenn er versichert (III, 2, 292), nur ein Theil der Nestorianer habe, wie Georg von Arbela, in der Eucharistie den mystischen, d. h. den symbolischen Leib Christi gesehen, die Mehrzahl dagegen stimme in der Abendmahlslehre mit der katholischen Kirche unbedingt überein und bekenne in der Eucharistie die wahre und reale Gegenwart des himmlischen Leibes. Die letztere Ansicht findet sich im Gegentheile auch nicht bei einem einzigen.

¹⁾ Man vergleiche dafür die bekannte Stelle des römischen Bischofs Gelasius I. (492—496) in seiner Schrift *de duabus in Christo naturis adversus Eutychen et Nestorium* (bei Gieseler I, 1, 435, Anm. 22). In dieser ist das Wort *substantia* zweimal in ganz verschiedenem Sinne gebraucht. Zuerst wird gesagt, daß die Sacramente nur das Bild des Leibes und Blutes Christi sind und darum in ihrer Substanz oder Natur (*substantia vel natura*) ebenso fortbestehen wie die menschliche Natur Christi in ihrer persönlichen Einigung mit der göttlichen. Dann folgt die Behauptung, daß sie ebenso durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, ohne daß ihre Natur ihre Eigenthümlichkeit aufgebe, in die göttliche Substanz übergehen wie jenes principale Mysterium (die Menschheit des Sohnes Gottes, die, ohne absorbirt zu werden, mit göttlichen Kräften und Wirkungen durchdrungen wurde), dessen Kraft und Wirkung sie uns vergegenwärtigen. Es ist klar, daß hier das Wort *substantia* Qualitäten, Kräfte und Wirkungen bezeichnet, nicht die *proprietas naturae*, das Wesen.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Göttingen.

Zweiter Artikel ¹⁾.

Unter dem Einflusse des Aristoteles hatte Thomas von Aquinum mit der überlieferungsmäßig geltenden neuplatonischen Gottesidee des falschen Dionysius Areopagita eine Reihe von Gedankenbestimmungen verflochten, welche Gott als das Subject eines zweckvollen Willens darstellen. Indem nun aber dessen Verwirklichung in der Welt und in der Geschichte der Menschen nicht hinanreichen sollte an den absolut eminenten Selbstzweck Gottes, so deutete Thomas das christliche Problem der Erlösung nur als das relativ zweckvollste Verfahren zur Ueberwindung der menschlichen Sünde. Auf der Fährte dieser Richtung hat Duns Scotus die Freiheit Gottes gegen die von ihm wirklich eingeschlagenen Wege der Weltleitung zu dem Ausdrücke des absoluten, in sich bestimmungslosen Willens gesteigert, welcher ohne einen erkennbaren, sich gleichbleibenden Zweckinhalt auch das menschliche Sittengesetz nach seiner Willkür geordnet hat, indem er auch Vorschriften entgegengesetzten Inhalts hätte erlassen können, als welche er wirklich festgestellt hat. Sollte nun gemäß diesem Grundsatz die dem Christenthum entsprechende Ordnung des menschlichen Lebens anerkannt werden, sollte die gegen jede Freiheit des Menschen wirksame logische Consequenz jener Gottesidee im Sinne des mittelalterlichen Katholicismus abgewendet werden, so ergab sich das Schema einer den quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch voraussetzenden Proportion beider zu einander als die Regel der religiös-sittlichen Weltordnung, welche sich in der Geltung des katholischen Begriffes von menschlichem Verdienste vor Gott bewährte. Diese Gottesidee und dieses Schema der sittlichen Weltanschauung beherrscht nun auch die Theologie Wilhelm's von Occam und der seiner Ueberlieferung folgenden Nominalisten.

¹⁾ Vergl. den ersten Artikel Band X, S. 277—318.

Aus der herrschenden kirchengeschichtlichen Tradition erfährt man nun, daß der letzte namhafte Vertreter des Nominalismus, Gabriel Biel in Tübingen, gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts gestorben ist. Und damit scheint der Eindruck verbunden zu sein, daß die theologischen Nachwirkungen der nominalistischen Schule, die durch mehr als zwei Jahrhunderte sich fortgepflanzt hatte, völlig von der Erde verschwunden seien, als die Kirchenreformation ihren Lauf begann. Denn die römisch-katholischen Gegner Luther's folgen sämtlich der thomistischen Tradition, diese beherrschte die Tridentinische Synode, und höchstens in einzelnen Lehrentscheidungen derselben kam es darauf an, scotistische und nominalistische Reminiscenzen zu berücksichtigen oder zu schonen. Und während der Realismus des Thomas in der hergestellten römischen Kirche eine Nachblüthe auf den spanischen Universitäten fand, und während gegenwärtig die Theologie des Thomas von den in der römischen Kirche vorherrschenden Mächten fast wie unantastbares Dogma behandelt wird, ist weder die philosophische Methode noch die Gottesidee der Nominalisten auf dem Boden jener Kirche jemals wieder in Geltung gesetzt worden. Sine gegen hat der nominalistische Gottesbegriff in eigenthümlicher Begrenzung und bestimmter Anwendung auf dem Boden der reformatorischen Lehrbildung fortgewirkt, nämlich in der durch Luther's Schrift *de servo arbitrio* vermittelten, in dem Kirchenkreise Calvin's herrschend gewordenen Lehre von der doppelten Prädestination.

Man darf sich durch die bekannten schroffen Aeußerungen des Reformators Luther über die scholastische Theologie nicht zu der Annahme verleiten lassen, als ob er seiner in ihrem Gebiete gewonnenen Bildung sich entledigt hätte, indem er durch die besondere Aufmerksamkeit auf Augustin und Paulus sowohl die tiefere religiöse Orientirung als auch die einfachere Methode des theologischen Beweises gewann. Dies kann auch gar nicht anders sein, wenn Melancthon über Luther's Studien im Augustinerkloster in Erfurt richtig berichtet, daß derselbe die Sententiarier nicht durchaus liegen gelassen habe, daß er die Schriften von Biel und d'Ailly fast wörtlich recitiren konnte, daß er lange und viel in Occam's Schriften las und dessen Scharfsinn dem Thomas und Duns Scotus (als Realisten) vorzog (*historia de vita et actis Lutheri. Corp. Ref. VI, 159*). Der Grund seiner zornigen und wegwerfenden Aeußerungen über die Sophisten und Schulzänker hat eine begrenzte Veranlassung, die man

fast in jedem Falle deutlich erkennt, nämlich ihren Pelagianismus oder Semipelagianismus. Wenn auch die Scholastiker durchgängig die Augustinischen Prämissen von Gnade und Prädestination festhalten, so vergißt Luther diesen Punkt der gegenseitigen Uebereinstimmung völlig darüber, daß sie, wie er meint, mit Hülfe des Aristoteles der Freiheit des Menschen, seinem Verdienste vor Gott und seiner Hervorbringung der Seligkeit durch sich selbst eine Gasse bahnen. Hingegen weiß er sehr wohl die sorgfältige Methode der Scholastiker, ihre Distinction der einzelnen Glieder der Probleme zu loben ¹⁾, indem er es mit der vorgeblich praktischen, nicht schulmäßigen, aber dabei blasirten und flauen Art zu thun hat, in welcher sich der Humanist Erasmus über die genaue Präcisirung der Lehre von der Freiheit des Willens hinwegzusetzen sucht. Aber wir werden den fortdauernden Einfluß des Nominalismus auf Luther noch weiter erstrecken dürfen, wenn auch die in ihm wiederklingenden nominalistischen Motive durch die reformatorische Genialität des Mannes modificirt und zu Mitteln seiner neuen Gedankenbildungen herabgesetzt erscheinen. Daß die neueren Darstellungen der Theologie Luther's durch Harnack und Köstlin auf diesen Gegenstand durchaus keine Aufmerksamkeit richten, ist ein Mangel, der bei solchen theologischen Monographien nur zu häufig ist, indem man die geschichtlichen Bedingungen, unter denen der Gedankenkreis eines Mannes entstanden ist, zu erforschen unterläßt. Insbesondere würde Harnack manche von ihm begangene Fehler, z. B. in der Deutung der von Luther recipirten Distinction von Gottes *voluntas beneplaciti* und *voluntas signi*, vermieden haben (Luther's Theologie, I, S. 137), wenn er die Scholastik, über die er als Urheberin dieser Distinction redet, einer genaueren Bekanntschaft gewürdigt hätte; und daß Köstlin (Luther's Theologie, I, S. 13) für Luther's scholastische Bildung nur auf Zürgens' Darstellung verweist, verräth mir ein sehr wenig berechtigtes Zutrauen zu diesem Biographen Luther's, der offenbar niemals in einem Commentar zu den Sentenzen gelesen hat.

Luther hat im Jahre 1539 eine Disputation gehalten: *An haec propositio sit vera in philosophia: verbum caro factum est* (Opp. lat. Jen. I, p. 528^b). Hier erklärt er mit der bekannten Formel der Nominalisten, daß der Satz in der Theologie wahr, in der Philosophie einfach unmöglich und absurd sei. Und es ist der

¹⁾ In der Schrift *de servo arbitrio*. Opp. Witeberg. II, p. 425^b.

Thomismus gemeint, indem Luther hinzufügt, daß die Sorbonne, die Mutter der Irrthümer, ganz falsch entschieden habe, dasselbe sei in Philosophie und Theologie wahr, da dies so viel hieße, als die Glaubensartikel dem Urtheile der Vernunft zu unterwerfen ¹⁾. — Die Wissenschaft des Mittelalters hatte ihre Höhe darin erreicht, daß Thomas die vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Dogma erwiesen zu haben schien, und das Mittel dazu war die conceptualistische Modification des Realismus, daß unsere Begriffe von den Dingen so in den Dingen existiren, wie diese die Realität der im Verstande Gottes gesetzten Ideen sind. Nachdem aber Duns Scotus durch die Vollendung des indeterministischen Gottesbegriffs die Ideen der Dinge als Producte der göttlichen Willkür, d. h. als Gedanken dargestellt hatte, die weder für Gott selbst Nothwendigkeit haben, noch Nothwendigkeit ihrer Ausführung in sich schließen, so folgerte die neue Schule, daß unsere Begriffe von den Dingen nur nomina, nur unsere Begriffe ohne Realität seien. Deshalb wurden die auf unseren Begriffen von der Weltordnung ruhenden Beweise für das Dasein, für die Einheit und Unendlichkeit Gottes unsicher, eben dadurch aber die Theologie als Wissenschaft entwurzelt. Umgekehrt wurde man darauf aufmerksam, daß die kirchlich sanctionirten Dogmen, die von der Trinität, der Schöpfung aus Nichts, der Menschwerdung Gottes, der Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi, zu Folgerungen führten oder Gedankenschemata voraussetzten, welche den Grundsätzen der aus der Erfahrung sich normirenden Vernunft widersprächen. So führt Luther in jener Disputation aus, daß die theologische Wahrheit, daß das Wort Fleisch geworden sei, im philosophischen Gebrauche den Sinn in sich schlosse, daß Gott eine geschaffene Substanz geworden sei, was eine Absurdität bedeute. Man constatirte also an diesem und ähnlichen Beispielen, daß die Vernunft nicht hinanreiche an das Gebiet des Glaubens, daß die Theologie ihre Wahrheit an der Autorität der Kirche habe und des theoretischen Zweckes entbehre. Es ist für uns, die wir im Flusse schnell wechselnder Bildungsmotive begriffen sind, schwer verständlich, wie die wissenschaftlichen Männer des Mittelalters über zweihundert Jahre lang auf diesem Standpunkte der ausgesprochenen Verzweiflung an der Einheit der Bildung sich be-

¹⁾ Hiernach sind die Angaben von Kößlin über diese Disputation (II, S. 290) zu berichtigen.

haupten konnten und daß man bei den Nominalisten kein Bestreben wahrnimmt, die Spannung des Gemüthes zwischen den widersprechenden Ansprüchen der Vernunft und des Glaubens zu lösen, die mit gleich starkem Gewichte sich geltend machten. Man kann nur daran denken, daß die Macht der Tradition, der theologischen wie der philosophischen, den Menschen jenes Zeitalters ihre Lage erträglich machte und deren desperaten Charakter verbarg.

Es läßt sich nun unter keinen Umständen leugnen, daß die bekannten heftigen Aeußerungen des Reformators Luther, daß die Vernunft nicht in den Glauben und die Theologie dareinzureden habe, sachlich mit jenem von ihm selbst seiner Zeit vertretenen nominalistischen Grundsatz übereinstimmen und deshalb als eine bloße Folge seiner scholastischen Bildungsart erscheinen können. Aber an diesem Punkte bewährt sich der Satz, daß, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Die Heftigkeit, mit welcher Luther die Vernunft vom Eindringen in die Theologie abwehrt, während die Nominalisten die Grenze zwischen beiden Gebieten in aller dialektischen Nüchternheit nachwiesen, ist deutliches Kennzeichen dafür, daß er nicht mehr in schulmäßiger Indifferenz gleich viel oder gleich wenig Interesse an Vernunft und Glauben hegt, sondern daß er als Reformator ein entscheidendes Uebergewicht auf den Glauben legt. Und der Grund dafür ist leicht erkennbar. Luther kennt das Christenthum nicht mehr als die Summe der durch die kirchliche Autorität dem selbstlosen Subject auferlegten Dogmen, sondern als das Evangelium, das in dem selbständigen und gereiften Subject die Kraft zur Seligkeit ist. Also nicht ist der nominalistische Grundsatz von der Dissonanz zwischen Philosophie und Theologie der zureichende Grund der gleichklingenden Ansicht des Reformators; aber die geschichtliche Aufeinanderfolge jener materiell übereinstimmenden, aber formell abweichenden Ansichten im Gedankenkreise desselben Mannes läßt schließen, daß die Ansicht des Reformators durch die nominalistische Bildung desselben bedingt, daß er als Nominalist zu jener entschiedenen Verweisung des Vernunftgebrauches aus der Theologie vorbereitet oder disponirt war. Diese Vermuthung dürfte wohl durch folgende Betrachtungen bestätigt werden. Allerdings ist das Gefühl eines Bedürfnisses geistiger Reform nicht der fruchtbare Schooß oder zureichende Grund der wirklich erfolgenden Abhilfe, und so ist Luther zum Reformator nicht schon dadurch befähigt worden, daß er in der nominalistischen Schule vielleicht zur Desperation an der mittelalttrigen Bildung gelangte; aber da er re-

ligiöser und kirchlicher Reformator wurde und da er auf jene Bildung eingeschult war, in der das deutlichste Bedürfniß nach Reformation offen vorliegt, so können sich beide Thatfachen nicht zufällig zu einander verhalten, sondern es muß die eine nach dem Gesetze der Continuität des Charakters als Bedingung sich auf die andere beziehen. Die Gegenprobe machen wir in der Frage, ob Luther, wenn er als Thomist erzogen war, überhaupt Reformator der Kirche geworden wäre, — vorausgesetzt nämlich, daß die naturgemäße Annahme der Continuität seines Charakters nicht der Forderung eines vollständigen Bruches seiner Bildung aufgeopfert werde, der sich auch weder bei Augustin noch bei Paulus findet. Der Thomismus bedeutet nun aber die religiöse Befriedigung in der römischen Kirche und die quasi wissenschaftliche Gewißheit der Harmonie der Vernunft mit den Dogmen derselben, und deßhalb läßt er, wo er gilt, weder in objectiver noch in subjectiver Hinsicht ein Bedürfniß, also auch keine Disposition zu religiöser oder wissenschaftlicher Reform zu ¹⁾. Die praktische Erhabenheit und Macht jenes Grundsatzes des Reformators, daß die Vernunft in Glaubenssachen keine Autorität sei, wird nun freilich erst dann recht klar, wenn man sich erinnert, daß er die Vernunft als die autonome Macht auf den anderen Lebensgebieten, insbesondere auf dem Gebiete des Rechtes, des Staates, der Ehe u. s. w., anerkennt. Wie nun diese Seite der Sache den thomistischen und päpstlichen Ansprüchen an die Herrschaft der Kirche über den Staat direct zuwiderläuft, so ist unverkennbar, daß hierin nur die Richtung fortgesetzt wird, in welcher der Nominalist Occam die Weltherrschaft des Papstes bestritten hatte. Die Reformation hat ihre geschichtliche Bedeutung sowohl darin, daß die Gotteserkenntniß und die Theologie vorherrschend auf die heilige Schrift zurückgeführt, als auch darin, daß die Befreiung des Staates von der Autorität der Kirche zu allseitiger Praxis erhoben und daß eine ebenfalls von der Kirche unabhängige Wissenschaft möglich wurde. Die folgende Geschichte zeigt nun freilich die Unmöglichkeit, daß die religiöse und die weltliche Bildung in zwei gegeneinander gleichgiltigen Strömungen

¹⁾ Daß man gegenwärtig in der römischen Kirche auf die ausschließliche Geltung der thomistischen Theologie und Philosophie hindrängt, entspricht durchaus dem gesteigerten Widerspruche gegen den Protestantismus, documentirt aber zugleich mit dem Mangel an Bedürfniß nach Reform der Kirche die gesteigerte Unfähigkeit zu derselben in den Kreisen des Klerus, wogegen ich nichts einzuwenden habe.

sich entwickeln solle, und die scharfe Trennung zwischen Religion und Vernunft mußte neuen Versuchen ihrer Ausglei chung und Einigung Platz machen. Allein die Energie der Reformatoren, namentlich Luther's, und ihr Erfolg haftet an jenem Programme der scharfen Entgegensetzung jener beiden Größen, während die Macht des Papstthums auf die durch Thomas vertretene Stufe ihrer Einigung begründet war und ist. Mag also die Art, wie der Nominalismus den Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft faßt, die Desperation an der eigentlichen Tendenz der mittelalttrigen Bildung ausdrücken und mag der gleichlautende reformatorische Grundsatz als ein Programm gelten, das nicht consequent durchführbar war, so ist mit dem zeitgemäßen Werthe des letztern auch der Einfluß der nominalistischen Bildung auf ihn außer Zweifel. Erklärlich ist es nun, daß die Anknüpfung der Theologie Luther's an gewisse nominalistische Grundsätze schon bei den zu Luther's Zeit lebenden strengen Anhängern desselben trotz der oben angeführten Notiz Melancthon's völlig verschollen ist, denn diese waren Traditionalisten von engem Blick; aber auffallend ist es, daß, wie die neueren Darstellungen beweisen, diese Bedingtheit der Theologie Luther's nicht einmal von den gelehrten Repristinatoren derselben wieder entdeckt worden ist.

Und doch fehlt es nicht an einer offenkundigen Spur dazu, seitdem 1839 Rettberg sich das Verdienst erworben hat, die Berührungen Luther's mit Occam in der Abendmahlslehre nachzuweisen (Studien und Kritiken, 12. Jahrg. Heft 1, S. 69—136). Nicht nur entspricht Luther's schließliche Lehre von der Coexistenz des Leibes Christi mit dem Brote des Abendmahles einer Theorie, welche die von ihm verehrten Nominalisten Occam und d'Ailly vor der von ihnen pflichtmäßig vertretenen Lehre von der Transsubstantiation nicht undeutlich bevorzugen, sondern Rettberg hat darauf hingewiesen, daß auch der dialektische Beweis Luther's für jenen Gedanken mit Occam's Mitteln geführt wird. Freilich hat Rettberg den Fehler begangen, die Annahme der wirklichen Ubiquität des Leibes Christi auch schon aus Occam's Erörterungen herauszulesen und dadurch eine totale Abhängigkeit der Luther'schen Lehre von dem Vater des Nominalismus zu begründen. Aber wenn auch in diesem Punkte die von Dieckhoff (die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, I, S. 131) ausgesprochene Berichtigung der Ansicht Rettberg's sachgemäß ist, so ist die von jenem darauf gestützte Behauptung, daß Luther's Lehre vom Abendmahle durch ihre Begründung auf die Ubi-

quität des Leibes Christi „eine von der scholastischen Lehre principiell verschiedene Gestalt gewinnt“, nichts weniger als überzeugend. Vielmehr ist Luther's Lehre, wie er sie vollständig im Jahre 1528 in dem sogenannten Großen Bekenntniß vom Abendmahl entwickelt hat, nicht nur direct durch Distinctionen Occam's und Biel's vermittelt, sondern indem er deren Gesichtskreis durch die Nachweisung der Ubiquität des Leibes Christi überschreitet, behauptet er doch auch hierin den Boden der scholastischen Theologie, daß er den Inhalt und den Werth des Sacramentes durch metaphysische Erörterungen über das Verhältniß zwischen Körper und Raum unter dem Gesichtspunkte der Allmacht Gottes festzustellen unternimmt. Der Zusammenhang zwischen Luther und Occam und der Abstand zwischen Beiden in dieser Lehre ist nun durch die lichtvolle Darstellung von Steig in der Herzog'schen Realencyclopädie (über Ubiquität, Bd. XVI, S. 557 ff., vergl. dazu in demselben Bande über Transsubstantiation, besonders S. 330 ff.) so klar gestellt worden, daß ich mit Verweisung darauf mich begnügen könnte, wenn nicht der von mir eingeschlagene Weg eine kurze Berührung der Hauptresultate wünschenswerth machte.

Allerdings ist Luther's Lehre von der effectiven Ubiquität des Leibes Christi ein Gedanke, welcher den Theologen des Mittelalters durchaus fremd geblieben war. Dieselben folgerten aus der Lehre von der Verbindung der beiden Naturen in der Person Christi nur den Satz, daß, wo dessen Menschheit sei, auch die Gottheit sein müsse; Luther fügte die andere Seite der Sache hinzu, indem er auch die Menschheit Christi da sein ließ, wo dessen Gottheit ist. Ist diese überall, so ist auch sein Leib überall. Aber hiermit war im Interesse der realen Gegenwart des Leibes Christi unter dem Brote zu viel bewiesen und über die Art der räumlichen Gegenwart des Leibes Christi nichts entschieden. Die Sicherheit nun, mit welcher Luther die hierin liegenden Schwierigkeiten überwand, verdankte er gewiss in der nominalistischen Schule erworbenen Distinctionen, welche jenseits des Gesichtskreises seiner humanistisch gebildeten Gegner lagen und an deren fast wörtlich mit Biel übereinstimmendem Tenor (bei Steig a. a. O. S. 573) wir die Probe von der Richtigkeit des Zeugnisses Melancthon's machen, daß Luther die Schriften Biel's auswendig wußte. Es handelt sich nämlich in dem Großen Bekenntniß (bei Walch XX, S. 1186 ff.) um den Beweis, „daß Gott mancherlei Weise hat und weiß, an einem Orte zu sein, und nicht allein die einzige, davon die Schwärmer gaukeln, welche die Philosophen

localem nennen. Denn die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: Es sind dreierlei Weise, an einem Ort zu sein, 1) localiter oder circumscriptive, 2) definitive, 3) repletive." Das locale Sein im Raume eignet dem Körper so, daß dessen Umfang mit dem ganzen Raume, dessen Theile mit den Theilen des Raumes sich decken. Das definitive Sein eines Körpers im Raume ist so, daß derselbe ganz im ganzen Raume und ganz in dessen einzelnen Theilen ist. Dies ist der Fall, wie die Seelen im Körper existiren und wie Engel und Teufel einen Raum einnehmen. Dies ist aber auch der Fall, wie Christi Leib vorübergehend den Raum der verschlossenen Thür einnahm, durch die er zu den Jüngern ging, wie er mit dem Steine zusammen war, der das Grab verschloß, als er aus demselben hervorging, wie er von seiner Mutter geboren ward (S. 1196); und auf diese Weise kann er auch im Brote und Weine sein. Das repletive Sein im Raume nach derselben Art, daß das Ganze nicht blos den ganzen Raum, sondern auch jeden Theil desselben erfüllt, kommt Gott effectiv zu, wie Luther mit den Scholastikern erklärt; aber während diese hiervon auf Christus nur nach seiner göttlichen Natur Anwendung machen, erstreckt Luther diese Aussage auch auf den mit Christi Gottheit verbundenen Leib. Scheint es nun so, als ob für Luther's Zweck, die locale oder circumscriptive Gegenwart des Leibes Christi abzuweisen, entweder mit Occam die definitive Art des räumlichen Seins oder die repletive genügen würde, so kommt in Betracht, daß die Annahme der letztern allein über das Ziel hinauschießen, die Annahme der erstern allein nicht an die spezifische Eigenthümlichkeit der Person Christi hinanreichen würde. Luther braucht vielmehr beide Bestimmungen, in der Ueberordnung des repletiven Seins des Leibes Christi über das definitive. Denn indem es Luther als Glaubensartikel hält, daß Christi mit der Gottheit vereinigt Leib überall, also nicht blos im Orte des Abendmahlsbrotes ist, so ordnen sich die beiden anderen Formen dieser dritten unter, indem Christus bald nach der localen Existenzweise sich erzeigen kann, wie nach der Auferstehung, bald in der definitiven, indem er durch sein Verheißungswort sich im Abendmahlsbrote finden lassen will und diese Verheißung gemäß seiner göttlichen Allmacht erfüllt. Mag es nun sein, daß Luther, der vor der Verhandlung mit Zwingli weder von der Lehre der Ubiquität des Leibes Christi noch von der scholastischen Vermittelung dieses Gedankens mit der Annahme der realen Gegenwart desselben im Abend-

mahle eine Andeutung gewährt, durch die Noth des Streites auf diese Auskunft geführt wurde, gewiß ist, daß er seitdem auch die Geltung jener scholastischen Distinction aufrecht erhalten hat. Denn 1534, in der Instruction Melancthon's zur Unterhandlung mit Bucer, lehrt die Erklärung wieder, daß der Leib Christi nicht müsse localiter an einem Orte sein, sondern daß er auch auf andere Weise zugleich an mehreren Orten sein möge (Walch XVII, 2491), und in dem „Kurzen Bekenntniß“ von 1544 beruft er sich auf seine frühere Schrift, daß der Leib Christi nicht localiter, sondern definitive da sei (XX, 2209).

Ergiebt sich also, daß Luther's Abendmahlslehre auch für uns nur verständlich ist durch die Occam-Viel'schen Distinctionen, so läßt sich erkennen, sowohl daß jene Lehre mit einem theologischen Erkenntnißinteresse des Mittelalters versflochten ist, als auch daß der Nominalismus eine wesentliche und unablässbare Bedingung für dieselbe ist. Dies Urtheil wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß Luther durch seine Annahme der Ubiquität des Leibes Christi den Gesichtskreis der mittelaltigen Theologen überschreitet und deren übereinstimmende Anerkennung des esse definitive in der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi nur auf dem Hintergrunde jenes neuen Gedankens zur Anwendung bringt. Darin nämlich setzt Luther das Interesse aller mittelaltigen Theologen fort, nachzuweisen, daß der Leib Christi im Sacramente gegenwärtig sei als totum in toto et totum in qualibet parte. Insofern ist auch seine Lehre nicht specifisch nominalistisch bedingt. Allein dieser Umstand ergiebt sich sicher aus Folgendem. Zunächst ist der Titel des esse definitive für jene räumliche Existenzweise eines Körpers erst von Occam gewählt worden ¹⁾. Ferner aber hat erst dieser ein an diesen Begriff sich knüpfendes Problem abgeworfen, mit dem sich die Realisten abmühten, das aber für Luther gar nicht mehr vorhanden ist, d. h. Luther hat sich den Gedanken auch nur in derjenigen Abgrenzung angeeignet, die derselbe durch Occam empfangen hat. Die Theologen des Mittelalters waren darin einig, daß der Leib Christi als ausgedehntes Quantum sich im Himmel befinde, zugleich aber durch das Wunder der Verwandlung unter der Erscheinung des Abendmahlsbrotes gegenwärtig sein könne. Hieraus ergab sich die Aufgabe, die Identität des Leibes Christi in beiden Existenzweisen festzustellen, auch in Hin-

¹⁾ Vergl. hierzu und zum Folgenden Steitz a. a. O. S. 331 ff.

sicht der Quantität und der Dimension, als der nothwendigen Attribute eines Leibes. Obgleich die allgemeine Annahme, daß der Leib Christi in der Hostie nur auf definitive Weise existire, das Gegenheil davon ist, daß derselbe als Quantum und in Ausdehnung vorhanden sei, so haben doch die Realisten, unter ihnen Thomas und Duns, sich abgemüht, beide sich widersprechende Aussagen zu vereinigen. Indem nämlich nach der realistischen Methode die Quantität nicht nur als Accidens weggedacht werden kann, ohne den Begriff der Substanz zu verändern, sondern auch als selbständige, von der Substanz und Qualität unterschiedene Sache galt, so wurde von Thomas und Duns, wenn auch von jedem in eigenthümlicher Vermittelung, das Resultat erstrebt, daß die Substanz des Leibes Christi als Quantum und doch ohne den modus quantitativus unter dem Abendmahlsbrot existiren könne. Das Detail dieser dialektischen Unternehmungen hat Steitz in voller Deutlichkeit dargestellt und zugleich die Fehler und die Erfolglosigkeit dieser Künste ins Licht gesetzt. Durch den Nominalisten Occam wird nun aber das ganze Problem der Identität des Leibes Christi im Abendmahle mit seiner quantitativen und ausgedehnten Existenz im Himmel anders begrenzt und das Interesse der Realisten an der Nachweisung der quantitätslosen Quantität des erstern einfach abgeworfen. Und dazu diene der nominalistische Grundsatz, daß die Quantität als nothwendiges Accidens des Leibes von dessen Substanz in Wirklichkeit nicht verschieden sei. Die Quantität ist das Ding selbst, sofern es im Raume existirt. Oder umgekehrt: wenn eine Substanz oder Qualität so im Raume existirt, daß das Ganze dem ganzen Raume und jeder Theil des Dinges einem besondern Theile des Raumes entspricht, so heißt die Substanz oder Qualität Quantität. Nun aber stand fest, daß der Leib Christi in der Hostie nicht circumscriptive existirt, sondern so, daß der ganze Leib auch in jedem einzelnen Theile der Hostie oder ihres Scheines präsent ist; also folgerte Occam, daß der Leib Christi in der Hostie nicht als quantum oder extensum existire. Hierin liegt nun freilich die Anschauung, daß der Leib Christi im Abendmahle wesentlich dem mathematischen Punkte gleicht, und die Frage erhebt sich, ob dieser Begriff noch dem Begriffe des Körpers entspricht, oder ob nicht in diesem Resultate die Identität des Abendmahlsleibes mit dem himmlischen Leibe Christi verloren ist. Diese Frage hat sich freilich Occam nicht vorgelegt, er hat sich damit begnügt, die Möglichkeit, daß der Leib Christi durch den stets voraus-

gesetzten Wunderact Gottes auf jene Existenz ohne Quantität, Dimension, Gestalt zurückgeführt werden könne, durch die Analogie der Condensation eines Körpers zu erklären, welche in dem vorliegenden Falle nur bis zum höchsten denkbaren Maße fortgesetzt sei.

Es bedarf nun wohl keiner Erinnerung, daß Luther dem ganzen Probleme nur in der Art nahe getreten ist, wie dasselbe durch Occam begrenzt war, und daß er in seinem dialektischen Verhalten zu der Sache keine Spur von der Sorge des Thomas und des Duns verräth, dem Leibe Christi im Abendmahl in einer künstlichen Weise das Attribut der Quantität zu retten. Ist also Luther's wissenschaftliche Haltung in der Entwicklung der Lehre vom Abendmahle nur durch den Nominalismus bedingt, so soll allerdings nicht verkannt werden, daß ihn auch schon sein Gedanke von der Ubiquität des Leibes Christi der Versuchung zu jenen realistischen Experimenten überhob, da er mit demselben der allgemeinen Voraussetzung der mittelalttrigen Theologie entgegentrat, daß der Leib Christi im Himmel mit Quantität und Ausdehnung ausgestattet sei. Allein die Entschiedenheit, mit welcher Luther seine Ubiquitätslehre, als Folgerung aus der Verbindung der beiden Naturen in Christus, jener mittelalttrigen, von den Schweizern festgehaltenen Ansicht von der localen Existenz des Leibes Christi im Himmel entgegensetzte, die dialektische Sicherheit, mit welcher er behauptet, daß dem mit göttlicher Allgegenwart ausgestatteten Leibe Christi alle Creaturen „durchläufig“ sind, d. h. daß weder er ihnen noch sie ihm einen Widerstand der Schwere entgegensetzen, — diese Entschiedenheit und Sicherheit ist, wie Steitz (a. a. O. S. 338 bis 340) nachweist, ihm nur möglich gewesen, weil er sich an Occam orientirt hatte. Denn derselbe hatte, in Gestalt paradoxer Folgerungen aus der Quantitäts- und Dimensionslosigkeit des sacramentalen Leibes Christi, die Möglichkeit erwogen, daß und unter welchen Voraussetzungen derselbe den ganzen Weltraum erfüllen könne; dieses Attribut aber ist es, welches Luther auf Grund der Verbindung des Leibes mit der Gottheit Christi demselben wirklich und zwar als Grund jeder sacramentalen Gegenwart desselben beilegte.

Ich habe diese Digression auf Luther's Abendmahlslehre nicht scheuen dürfen, in welcher ich mich auf die vortrefflichen Darstellungen von Steitz verlassen konnte, um die Gewißheit zu verstärken, daß auch noch die nominalistische Lehre von Gott in eigenthümlicher Weise auf den Reformator Luther eingewirkt hat ¹⁾. Beweis dafür ist seine in

¹⁾ Zugleich halte ich es für ein unleugbares Bedürfniß, auf die berührten

der Schrift *de servo arbitrio* entwickelte Lehre von der Prädestination. So oft nun dieselbe dargestellt ist, wird der Gesichtspunkt, den ich jetzt verfolge, eine gewisse ausführliche Recapitulation derselben rechtfertigen, die ich jedoch nicht in der sonst beliebten Art einrichte, daß ich die Ordnung der Darstellung Luther's innehalte, welche, da sie dem Erasmus folgt, zufällig ist. Es ist namentlich durch Harnack sehr ausführlich dargethan, daß die Schrift *de servo arbitrio* durch zwei verschiedene Gottesbegriffe beherrscht ist, deren Inhalt, Ursprung und gegenseitiges Verhältniß richtig bestimmt werden muß, wenn das Recht der Folgerungen auf das Heilsbewußtsein verstanden werden soll. Luther selbst ist sich freilich nicht eines solchen Widerspruches zwischen beiden Begriffen von Gott bewußt, durch welchen der eine oder der andere ungiltig gemacht würde; er ist sich vielmehr bewußt, daß Gott, sofern er sich offenbart, derselbe ist, welcher sich verbirgt; allein er hat auch, wie Köstlin (II, S. 328) richtig erkennt, keine Theorie aufgestellt, durch welche der uns sich aufdrängende Widerspruch zwischen den beiden Gottesbegriffen von vorn herein weggeräumt wäre. Es handelt sich um den *deus absconditus* und *revelatus*, um die göttliche *voluntas beneplaciti* und *signi*. Diese Distinction hat Harnack gründlich mißverstanden, indem er sie (I., S. 114) auf die Relationen der Schöpfer- und der Erlöserthätigkeit Gottes zurückführt. Diese Meinung wird durch Belegstellen, welche dieser Gelehrte selbst mittheilt oder welche man im Zusammenhang mit unvollständig mitgetheilten leicht finden kann, reichlich widerlegt. Die Verborgenheit Gottes, seine Majestät und Natur, sein wesentlicher Wille, sein Wohlgefallen bezeichnet die Beziehung des Willens Gottes auf die Art, wie der einzelne Mensch „versehen“ wird, zur Seligkeit oder zur Unseligkeit genöthigt wird; der in Gesetz und Evangelium, in

bequemen Hülfsmittel zum Verständniß der Luther'schen Lehre vom Abendmahl hinzuweisen. Ist es doch wohl mehr als bloßer Schein, daß die große Mehrzahl unserer Theologen sich zu der scholastischen Theologie, auch wenn dieselbe mündgerecht gemacht ist, nach dem Satze verhält: *Graeca sunt, non leguntur!* Aber wie will man um Studien in der Scholastik herumkommen, wenn man das Luther'sche Bekenntniß in jenem Hauptpunkte aufrecht zu erhalten entschlossen ist? Auf einer benachbarten Pastoralconferenz ist es zur Sprache gekommen, daß man, um der besürchteten Ueberschwemmung durch die Union zu wehren, den Unterricht der Gemeinden in den Unterscheidungslehren verstärken müsse; ich erlaube mir diesem Vorsatze dadurch zu Hülfe zu kommen, daß ich zunächst zum Studium Occam's und Biel's ermuntere. Vielleicht kommen diese Blätter Einigen zu Gesicht, welche von diesem Rathe Gebrauch machen können.

Menschwerdung, Wort Gottes und Sacramenten offenbare Wille Gottes enthält dagegen die Bestimmung der gesamten Menschheit zur Seligkeit, deren Verfehlung durch einzelne Menschen unter diesem Gesichtspunkt als ihre freie Verschuldung erscheint ¹⁾. Erläutert wird dies durch folgende Erklärungen Luther's (*de servo arbitrio*. Opp. Witeb. II, p. 446^b), welche derselbe werth genug geachtet hat, im Commentar zur Genesis Cap. 26 zu wiederholen: „Indem nämlich zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes unterschieden werden muß, so geht Gott uns in der letztern Beziehung nichts an. Hierfür gilt der Grundsatz: quae supra nos nihil ad nos. Gott ist also in seiner Majestät und Natur sich selbst zu überlassen, in welcher er nichts mit uns zu schaffen haben will; hingegen geht er uns etwas an, sofern er in sein Wort sich kleidet und sich uns darbietet. Der Gegensatz ist in Folgendem anschaulich. Als verborgener Gott beklagt Gott nicht den Tod des Volkes, den er in demselben bewirkt; als offener beklagt er den Tod des Volkes, den er vorfindet und zu entfernen strebt. Also sofern Gott in seiner Majestät verborgen ist, beklagt er weder noch hebt er den Tod auf, sondern wirkt Leben, Tod und Alles in Allen, denn da hat er sich nicht durch sein Wort bestimmt (*definit*), sondern hat sich als frei über Allem bewahrt. Vieles bewirkt Gott, was er in seinem Worte uns nicht zeigt, Vieles auch will er, wovon er in seinem Worte nicht kund giebt, daß er es will. So will er nicht den Tod des Sünders, — gemäß dem Worte nämlich, aber er will ihn durch jenen unerforschlichen Willen. Wir müssen uns durch das Wort Gottes und nicht durch seinen unerforschlichen Willen leiten lassen. Es genügt, daß wir nur wissen, daß es in Gott einen unerforschlichen Willen giebt. Was er aber, warum und wiefern derselbe will, das dürfen wir durchaus nicht erforschen und darum sorgen, sondern nur fürchten und anbeten. Wenn es also heißt, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, daß derselbe unserem Willen anzurechnen ist, so ist das richtig unter dem Gesichtspunkt des offenbaren Gottes; denn der will, daß alle Menschen selig werden, und schiebt den Mißerfolg davon dem menschlichen Willen zu nach Matth. 23, 37. Allein warum die Majestät Gottes diesen Fehler unseres Willens nicht in Allen aufhebt oder ändert, da dies nicht in der Macht des Menschen steht, oder warum sie es dem Menschen anrechnet, da der Mensch nicht

¹⁾ So auch Röstlin II, S. 316.

umhin kann, sich zu verfehlen, — „dies darf nicht untersucht werden“ (vergl. auch p. 448^a).

Da hieraus sich ergibt, daß aus dem verborgenen und aus dem offenbaren Willen Gottes ein verschiedener Umfang des Seligkeits-erfolges an den Menschen und nach entgegengesetzter Methode folgt, da also der Inhalt des einen Willens dem des andern widerspricht, so scheint wenigstens dieser sich aufdrängende Widerspruch zwischen den zwei Begriffen von Gottes Verhältniß zu unserer Seligkeit dadurch unwirksam für die Theologie gemacht zu sein, daß uns die Hypothese von der Methode des Wirkens des verborgenen Willens nichts angeht. Hiermit scheint übrigens Luther nur den Grundsatz des Erasmus zu genehmigen, der die Lehre vom eigentlichen Verhältniß der menschlichen Freiheit zu dem Wirken Gottes unter die dunkelen und deshalb nicht nothwendigen Lehren des Christenthums gerechnet und sich darum mit der oberflächlichen semipelagianischen Erörterung der Frage abgefunden hatte (p. 423^b). Indessen wenn demgemäß die heftige Art, mit welcher Luther den Erasmus wegen dieses Grundsatzes zurechtweist, unbegreiflich wäre, so ist der Abstand zwischen den beiden Gegnern durch einen unscheinbaren Zug der oben mitgetheilten Aeußerungen Luther's bezeichnet. Luther ist im Grunde doch nicht der Meinung, daß die Hypothese von dem unbegreiflichen Wirken Gottes in allen Einzelnen uns nichts angehe. Er will Gott auch als den Verborgenen anbeten und er sagt (p. 448^a): *voluntas majestatis ex proposito aliquos relinquit et reprobatur, ut pereant; nec nobis quaerendum est, cur ita faciat, sed reverendus deus, qui talia possit et velit.* Durch diese Wendung bezeichnet Luther sein religiöses Interesse auch an dem verborgenen Hintergrunde der Heilsoffenbarung Gottes, hierdurch verbürgt er vor sich selbst seine Gewißheit, daß in dem verborgenen und in dem offenbaren Willen derselbe Gott vergegenwärtigt wird, hierdurch stellt er fest, daß, was für unseren Begriff von Gott sich in Gegensätze scheidet, die nicht ohne Empfindung von Widerspruch zu gleicher Zeit und in gleicher Beziehung gelten können, in der Wirklichkeit, für Gott selbst, als Ergänzungen zusammengehört. Aber Luther läßt es nicht bei der Constatirung dieser religiösen Gewißheit bewenden. Es entspricht seiner schulmäßigen Bildung, daß er die religiöse Ahnung durch eine Lehre sicher zu stellen wagt, obgleich er den verborgenen Willen Gottes für unerforschlich erklärt. Er getraut sich nämlich zwar nicht, die einzelnen Erfolge desselben an der Seligkeit oder Unseligkeit der Einzelnen, sei

es vorherzusehen, sei es nachträglich festzustellen. Das Streben hier-
nach hat er überall und immer verboten. Allein er glaubt Gründe
zu haben, die allgemeine Methode des verborgenen Willens Gottes
in zuverlässiger geregelter Weise feststellen zu können. In dieser Rich-
tung verfährt er nach dem paradoxen Grundsatz, daß eine Aussage
über Gott um so wahrer sei und um so mehr unserem Glaubens-
bedürfniß entspreche, je weiter sie sich von der Analogie mit den
Regeln menschlicher Verhältnisse entferne.

Luther (p. 425^a) erklärt die Frage, ob der menschliche Wille im
Verhältniß zur Gnade Gottes etwas zur Seligkeit wirke, oder ob er
nur etwas leide (unter dem verborgenen Willen Gottes), für eine solche
Frage, über welche es für den Christen nothwendig ist die genaue
Entscheidung zu kennen. Ohne diese kenne man nämlich Gott nicht,
könne ihn also auch nicht loben und verehren. Die nächste wichtige
Frage (p. 425^b) ist, ob Gott etwas in zufälliger Weise vorherweiß,
oder ob wir Alles genöthigt wirken. Er beweist die Wahrheit des
letzten Satzes aus der feststehenden Unveränderlichkeit des Wesens,
Wirkens, Wissens Gottes (p. 426^a). „Aus dieser folgt unwiderleglich,
daß Alles, was wir thun, mag es auch in veränderlicher oder zufälliger
Weise zu geschehen scheinen, in Wirklichkeit nothwendig geschieht, wenn
man Gottes Willen als letzte Ursache beachtet.“

Die Distinction der Scholastiker zwischen *necessitas consequen-
tiae* und *necessitas consequentis*, von denen jene die in der schol-
logistischen Form begründete, diese die im Inhalte des schollogistisch
entwickelten Gedankens begründete Nothwendigkeit der Folgerung be-
zeichnet, — diese Distinction, welche dazu gebraucht wurde, die mensch-
liche Freiheit bei dem göttlichen Wirken auf dem letztern Wege zu
retten, will Luther nicht gelten lassen (auch p. 458^b). Es ist nun
(p. 426^b. 456^b) ein entschiedenes Bedürfniß des Glaubens, die un-
widerstehliche Allwirksamkeit Gottes festzuhalten, weil nur auf diesem
Gedanken die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen beruht. Deshalb
ist es auch nur folgerichtig (p. 430^a), was Paulus bezeugt, daß Gott
auch diejenigen in der Sünde verstoßt, welche er will, und daß um-
gekehrt unser Heil außerhalb unserer Kräfte und Absichten nur von
dem Wirken Gottes abhängt (p. 431^a). Die Menschen also (p. 431^b)
wirken nicht in freiem Willen, sondern nach Nöthigung durch Gott.
Nur in dem (ungewöhnlichen) Sinne mag der freie Wille gelten,
wenn man darunter die Fähigkeit versteht, vom heiligen Geist bestimmt
und von der Gnade durchdrungen zu werden. Sonst (im gewöhn-

lichen Sinne) kommt die Freiheit dem Menschen nicht in der Richtung nach oben, sondern nur in der nach unten zu, im Gebrauche seines Eigenthums, obgleich auch hier vorzubehalten ist, daß dieser Gebrauch der menschlichen Freiheit durch den freien Willen Gottes geleitet wird (p. 432^a). Jedoch im eigentlichen Sinne ist Freiheit ein durchaus göttliches Attribut, und wenn sie den Menschen beigelegt wird, so heißt das so viel, als wenn von ihnen die Gottheit selbst ausgesagt würde (p. 431^b).

Ich behalte mir vor, nachzuweisen, wie weit Luther das zur Sünde nöthigende Wirken Gottes im Menschen erstreckt, welches bisher nur im Allgemeinen mit dem Worte des Paulus behauptet ist, daß Gott verstockt, wen er will. Zum Verständniß der weitergehenden Folgerungen Luther's aus diesem Satze wird es dienen, daß festgestellt werde, wie Luther diese Theorie des Determinismus Gottes über den einzelnen menschlichen Willen damit vereinigt, daß doch dieses Gebiet des Wirkens Gottes seinem verborgenen Willen angehört und, wie er zugestanden hat, unbegreiflich ist. Dieser Widerspruch löst sich für ihn auf dem Grunde seines ausgesprochenen religiösen Interesses an der aufgestellten Regel der göttlichen Allwirksamkeit durch folgendes Gesetz der Glaubenserkenntniß. Erasmus hatte gegen den absoluten Determinismus in den Sachen des Heiles eingewendet, daß die öffentliche Verkündigung desselben Anlaß zur Unfittlichkeit geben werde. Indem Luther (p. 430^b) dagegen einfach das göttliche Gebot der öffentlichen Verkündigung setzt, fügt er hinzu, daß der Grund des göttlichen Willens nicht erforscht, sondern einfach angebetet werden müsse. Denn Gott, der allein gerecht und weise sei, thue Niemandem Unrecht und könne nichts thöricht oder zufällig handeln, wenn es auch uns ganz anders erscheine. Die Verkündigung jener Wahrheit sei nothwendig zum Zweck unserer Demüthigung, — dann aber als Forderung des christlichen Glaubens. Der Glaube nämlich bezieht sich auf unsichtbare Dinge. Damit also Platz für den Glauben sei, muß Alles, was geglaubt wird, verborgen werden. Es wird aber nichts tiefer verborgen als unter entgegengesetztem Gegenstand, Sinn, Erfahrung. So, indem Gott belebt, thut er es durch Tödten, indem er gerechspricht, thut er es durch Schuldigmachen, indem er in den Himmel zieht, führt er in die Hölle und zurück. So verbirgt er seine ewige Barmherzigkeit unter ewigem Zorne, seine Gerechtigkeit unter Unbilligkeit. Dies ist die höchste Stufe des Glaubens, den als gnädig zu glauben, der so Wenige beseligt, so Viele verdammt, den

gerecht zu glauben, der durch seinen Willen auf nothwendige Weise uns verdammenswerth macht, daß er nach Erasmus sich an den Qualen der Elenden zu ergötzen und mehr des Hasses als der Liebe würdig zu sein scheint. Wenn ich also begreifen könnte, wie der Gott barmherzig und gerecht ist, der solchen Zorn und Unbilligkeit zeigt, so bedürfte es nicht des Glaubens. Nun aber, da dies nicht begriffen werden kann, gewinnt man den Platz für die Ausübung des Glaubens. Wenn auch Luther gelegentlich (p. 457^b) für die allgemeine Wahrheit des Determinismus das Zeugniß der natürlichen Vernunft in Anspruch nimmt, so bezeugt er doch in Hinsicht der Folgerungen, die er eben als nothwendige Glaubenswahrheiten behauptet (p. 454^a), daß nach dem Urtheil der Vernunft es eine Abgeschmacktheit bleibe, daß der gerechte und gute Gott von dem (scheinbar) freien Willen (den er zur Sünde nöthigt) Unerfüllbares verlangt und dies demselben anrechnet, obgleich derselbe nichts Gutes wollen kann, sondern genöthigt wird, der Sünde zu dienen. Hierin wird die Vernunft nicht den gütigen und gnädigen Gott erkennen. Aber der Glaube und der Geist urtheilen anders, nämlich daß Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen verdammen würde. Luther sagt mit gleicher Bestimmtheit (p. 461^b): Wie dies gerecht sei, daß Gott Unwürdige kröne, ist seiner Art nach unbegreiflich. Ebenso ist unbegreiflich, wie es gerecht sei, daß Gott Unschuldige (immaritos) verdamme. Aber er spricht triumphirend gegen den Schluß seiner Schrift (p. 480^b): Zu verehren ist Gott als der Gnädigste in denen, die er ohne ihr Verdienst gerechtfertigt und beseligt, und gewiß ist Einiges auf seine Weisheit zu geben, daß er als gerecht geglaubt werde, auch wo er uns als unbillig erscheint. Denn wenn seine Gerechtigkeit so beschaffen wäre, daß sie durch menschliches Verständniß festgestellt würde, so wäre sie nicht göttliche Gerechtigkeit und würde sich in nichts von menschlicher unterscheiden.

Besteht hiernach keine Analogie zwischen unseren Begriffen von Gerechtigkeit und der Art der göttlichen Gerechtigkeit, welche daraus folgt, daß Gott Alles in Allen wirkt und daß in Vielen die Sünde der schließliche Erfolg ihres Lebens ist, so verstehen sich die letzten Folgerungen auf die Bewirkung des Bösen von Gott aus. Hier urtheilt Luther bekanntlich in zwei Ansätzen von Kühnheit zuerst über die Bösen, so wie sie sich der menschlichen Erfahrung darbieten, ohne auf ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Sündhaftigkeit zu reflectiren, dann über den ersten Menschen, als den Ursprungspunkt

der Sünde der Menschheit. Er sagt (p. 454^b): Da Gott Alles in Allen wirkt, so wirkt er auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber so in ihnen, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Indem also Gott in den Bösen wirkt, so geschieht zwar Böses, Gott aber kann nicht böse handeln, indem er Böses durch Böse wirkt, weil er selbst als gut nicht böse handeln kann. Hingegen bedient er sich böser Werkzeuge, welche der Bewegung durch ihn nicht entgehen können. Der Fehler ist also in den Werkzeugen, welche Gott nicht müßig läßt (p. 455^a). An uns liegt es, daß Gott durch uns Böses hervorbringt, nicht an einer Schuld Gottes, sondern an unserem Fehler. Da wir von Natur böse sind, Gott aber gut, so kann Gott, indem er durch sein Wirken nach der Art seiner Allmacht uns bewegt, nicht umhin, daß er, selbst gut, durch das böse Werkzeug Böses wirkt, obgleich er dies Böse nach seiner Weisheit gut gebraucht, zu seinem Ruhme und unserem Heile. Ebenso, indem er des Satans bösen Willen vorfindet, aber nicht schafft, ergreift er denselben, der durch die Zurückziehung Gottes (*deserente deo*) und durch die Sünde des Satans böse geworden ist, und bewegt ihn, wohin er will, obgleich jener Wille durch diese Bewegung durch Gott nicht aufhört, böse zu sein. Allerdings scheint Luther in Hinsicht des Ursprungs der Sünde im Satan und im ersten Menschen eine Lücke in seiner Gedankenfolge zu lassen; er sagt von dem Satan und von Adam (p. 454^a) nur, daß Gott sie sich selbst überlassen habe, schiebt also deren Sündenfall ausnahmsweise dem eigenen freien Willen zu. Aber in Hinsicht Adam's, auf die Frage, warum Gott ihn habe fallen lassen, mit dem Erfolge der Uebertragung seiner Sünde auf alle Nachkommen, antwortet er (p. 455^b) so, daß der Unterschied zwischen directer Bewirkung und indirecter Veranlassung seiner Sünde gleichgiltig wird: „Gott ist der, für dessen Willen es keine Ursache und keinen Grund giebt, welche ihm als Regel oder Maßstab vorgeschrieben würden, da nichts ihm Gleiches oder Höheres vorhanden ist, sondern er selbst ist die Regel für Alles. Denn wenn es für ihn Regel oder Maßstab, Ursache oder Grund gäbe, so würde es auch nicht Gottes Willen geben. Denn nicht ist etwas, das er will, recht, weil er so wollen müßte, sondern im Gegentheil: weil er selbst so will, deßhalb muß richtig sein, was für den Willen der Geschöpfe Ursache wird und als Grund vorgeschrieben wird. Aber nicht wird es dem Willen des Schöpfers vorgeschrieben, wenn man nicht einen anderen Schöpfer ihm überordnet.“

Wir haben erst in diesen Sätzen den vollen Umfang des Ge-

danke vom verborgenen Willen Gottes erreicht und müssen gestehen, daß Luther ziemlich Vieles aus diesem Gebiete weiß, und daß in diesem der menschlichen Vernunft widerstrebenden Glaubensartikel gewisse Sätze des Paulus durch manche Vernunftschlüsse viel weiter ausgedehnt worden sind, als die Autorität des Apostels verlangen oder erlauben dürfte. Um nun dieses Gewebe zu verstehen, weisen wir zuerst die Fehler im Verfahren und dann die Herkunft des fehlerhaften obersten Grundsatzes nach.

Es ist gezeigt worden, daß, obgleich Luther einmal erklärt hat, der verborgene, auf das Schicksal der Einzelnen gerichtete Wille Gottes als verborgene und unerforschliche Größe gehe uns nichts an, er doch auch dies Gebiet des göttlichen Wirkens mit Ehrfurcht und religiösem Interesse umfaßt. Und daran hat er Recht. Aber wir werden einen anderen Gebrauch davon machen als Luther. Wir werden die Verschlossenheit jenes Gebietes für das Verständniß der Menschen in der Weise ehren, daß wir nur unsere Ahnung über die Grenze des offenbaren Heilswillens Gottes nach dem Hintergrunde seiner Allwirksamkeit hinüberschweifen lassen, um sie alsbald wieder unter die Gewißheit der Gnade Gottes in Christus zu beugen und weitergehende Fragen dadurch zu unterdrücken. Wir werden das Seligkeitsgefühl auf Grund der offenbaren Gnade Gottes zu der Gewißheit der Folgerichtigkeit seines Handelns überhaupt, auch seines Wirkens auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit, vertiefen, um dieselbe in schnellem Flusse aufzuklären und zu normiren an der erkannten Folgerichtigkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heile. Die Resignation, die als aufrichtige Scheu und Ehrfurcht vor Gott in diesem Verfahren eingeschlossen ist, trat nun auch Luther'n in dem Verhalten des Erasmus zu der Frage vom freien Willen des Menschen und der Allwirksamkeit Gottes entgegen; aber es ist wohl nicht bloß die theologische Flauheit des Mannes und seine Verflechtung jenes Gesichtspunktes mit dem offenkundigen Semipelagianismus des römischen Systems gewesen, was Luther'n jenes Verfahren als verdächtig und verwerflich erscheinen ließ, sondern daran ist auch ein Fehler Luther's schuldig, nämlich, wie schon gesagt, seine Tendenz darauf, daß dasjenige, was als religiöses Moment giltig sein soll, auch lehrhaft fixirt und ausgeführt werden müsse. Ist der verborgene Wille Gottes Gegenstand für den Glauben, so durfte sich Luther gerade durch die Bereitwilligkeit der menschlichen Vernunft, den absoluten Determinismus des göttlichen Wirkens zuzugeben, davor warnen lassen, die un-

durchbrechbare Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache als das Schema des verborgenen Wirkens Gottes anzuerkennen. Mag dieser Grundsatz richtig oder unrichtig sein, so ist seine Behauptung im Verhältniß zu dem verborgenen Willen Gottes *contradictio in adjecto*. Richtet sich ferner der Glaube auf Unsichtbares, Verborgenes, so liegt eine deutliche Ueberschreitung der in jenem Begriffe enthaltenen Grenze für den Verstand vor, wenn Luther dem Glauben sein eigentliches Object in solchen Aussagen zeigt, welche den Begriffen der Menschen über die in ihren Kreisen geltenden höchsten Normen widersprechen, wenn das Verfahren für Gott als gerecht gelten soll, welches bei einem Menschen ungerecht wäre. Das *credo, quia absurdum*, kann ebenso sehr Ausdruck einer Ueberhebung wie Ausdruck einer Verzweiflung des Verstandes sein, und bei Luther's Entscheidung über die Gerechtigkeit ist jenes der Fall, weil in dem Begriffe des Verborgenen und für den Glauben Vorbehaltenen an sich kein Grund für den Unterschied von *remotius abscondita* (p. 430 b) und *propius abscondita* enthalten ist, der also nur durch den zudringlichen Verstand vorgespiegelt wird. Und wenn die Freiheit des Willens in dem gewöhnlichen zweideutigen, ziellosen Sinne als der eigentliche Name für den verborgenen Gott in Anspruch genommen wird (p. 431 b), und wenn demgemäß sowohl gute als böse Wirkungen auf Gott als Ursache zurückgeführt werden, mit welchem Rechte geschieht es, daß Gott in derselben Beziehung das Prädicat des Guten empfängt, das sich doch nur erprobt an dem offenbaren Willen der Gnade, der von dem Zwecke des menschlichen Heiles durchdrungen wird?

Wir sehen also, daß die entgegengesetzten Aussagen über den verborgenen und den offenbaren Gott, welche, indem sie doch von demselben Subject und in derselben Zeit und Beziehung gelten sollen, einen Widerspruch darstellen, und zwar einen Widerspruch, bei dessen zwei Seiten der Verfasser der Schrift gegen Erasmus mit gleich starkem religiösen Interesse verweilt, — durch die doctrinäre Ueberhebung des theologischen Verstandes in der Anwendung auf das Geheimniß des Glaubens herbeigeführt sind. Wie und wodurch ist Luther zu diesem Fehlgriffe gekommen, an welchem sich die römischen Gegner in ihrer Weise bis auf den heutigen Tag ergehen? Durch die Nachwirkung der nominalistischen Schulbildung auf den Reformator. Denn der verborgene Gott, das Subject der *voluntas beneplaciti*, namentlich wie Luther denselben bei der Erklärung der Sünde

Adam's charakterisirt (p. 455^b), entspricht in den concreten Attributen vollständig dem Gottesbegriffe der Nominalisten¹⁾. Namentlich die Aussagen stimmen fast wörtlich mit Biel überein, daß der Wille Gottes in seiner Allwirksamkeit in den Menschen zum Guten wie zum Bösen keinen Grund habe, daß Gott an kein Gesetz gebunden²⁾, sondern sein Wille nur darum göttlich sei, weil er die oberste Richtschnur für Alles biete, daß nicht etwas gut und gerecht ist, sofern es Gottes Willen im Voraus bestimmt, sondern sofern es von Gott gewollt ist. Es ist eine willkürliche Interpolation, wenn Harnack (S. 117) den Gedanken so darstellt, daß dabei die Meinung sei, daß Gott an sich und sein Wesen, an seine natürliche Güte gebunden sei und daß deshalb Alles, was er will, gut sei. Es würde dies auch für Luther nur eine Phrase gewesen sein und deshalb ist sie weder direct von ihm ausgesprochen noch indirect angedeutet; denn daß Gott auch in dieser Erhabenheit über unseren Begriff der Gerechtigkeit gut heißt, ist, wie gezeigt worden, für jenes Prädicat indifferent. Allerdings entfernt sich Luther da von seinen Lehrmeistern, wo dieselben die gegen die menschliche Freiheit geltende Consequenz der göttlichen Prädestination zu Gunsten der Freiheit und des Verdienstes des Menschen abschwächen; aber dadurch wird der Werth des gemeinsamen Gottesbegriffes für ihn nur modificirt, nicht aber aufgehoben.

Von diesem Ergebnis aus erscheint zunächst der Widerspruch, der sich durch Luther's Schrift *de servo arbitrio* hindurchzieht, in einem milderen Lichte. Systematisch angesehen, ist ja derselbe nicht bloß unerträglich, sondern auch unbegreiflich aus dem Geiste des Urhebers. Wir verstehen ihn jetzt geschichtlich als die Ablagerung zweier ihrem Ursprunge und Werthe nach verschiedenartigen Erkenntnißreihen. Die Lehre vom offenbaren Gott, der durch Christus und die ganze Heilsgeschichte als allgemeiner Wille der Gnade, als Liebe erkannt wird, ist in Hinsicht des leitenden Erkenntnißgrundes wie des resultirenden Hauptbegriffes die neue Theologie der Reformation. Die Lehre vom verborgenen Gotte hat Luther in doctrinärer Verfolgung eines secundären theologischen Momentes mit der Gottesidee der nominalistischen Schule ausgestaltet. So scheint aber Luther als Verfasser dieser Schrift zwei Lagern anzugehören, zwischen zwei Bildungsepochen getheilt zu sein! Harnack (S. 73) weiß zwar, daß Luther in dieser

¹⁾ Vgl. den ersten Artikel in Band X, besonders S. 318.

²⁾ Vgl. die Auslegung von 2 Mos. 9: „Gott ist exlex“. Balch III, S. 1214 ff.

Schrift „den definitiven Bruch mit der scholastischen Theologie, auch in ihrem neuesten und am meisten bestechenden humanistischen Gewande, vollzogen habe“; aber abgesehen von der anziehenden Neuigkeit, daß der Humanismus elegant maskirte Scholastik oder daß Erasmus eigentlich Scholastiker gewesen sei, während man bisher einen ausschließenden Gegensatz zwischen beiden Richtungen gültig dachte, so hat Luther gerade in dieser Schrift nicht nur die scholastische Methode gerühmt, sondern auch Gedankenreihen durchaus scholastischer Art da entwickelt, wo es eigentlich nicht recht war. Derselbe Gelehrte sagt ferner: „Diese gewaltige Schrift zählt zu den großen Thaten des Reformators; sie ist nach dem Charakter des Mannes, nicht aber nach der Schablone eines an sie herangebrachten Schulsystems zu beurtheilen“ (S. 178). Ganz wohl, nur fragt es sich, ob der reformatorische Charakter Luther's nicht durch diese Schrift beeinträchtigt wird, die man nicht nach einem Schulsystem zu messen braucht, um zu erkennen, daß zwei widersprechende Gedankenkreise in ihr zusammengeschweißt sind, in Hinsicht welcher wir ermittelt haben, daß der eine reformatorisch, der andere scholastisch und, so zu sagen, vorreformatorisch ist. Ich wäre nun freilich nicht abgeneigt, das von Harnack ausgesprochene Eufonium dieser Schrift mir anzueignen, wenn ich nur wüßte, ob er sich Gründe dafür klar gemacht hat, und daß diese mit den meinigen übereinstimmen. Und was ist auf diesem Gebiet eine pathetische Erregung ohne ausgesprochene Gründe werth? Also von wissenschaftlicher Schwäche ist die Schrift nicht frei zu sprechen, sonst würde man es der lutherischen Kirche nicht verzeihen können, daß sie diese „große That“ außer Wirksamkeit auf sich gesetzt hat. Auch für Luther selbst ist es, so oft er sich auf diese Schrift berufen hat, später bedenklich erschienen, die hauptsächlichsten Spitzen der Prädestinationslehre, z. B. die Bewirkung der Sünde Adam's durch Gott, wieder auszusprechen. Obgleich er den Hintergrund der Allwirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch das Evangelium niemals direct aufgegeben hat, so hat er doch die deterministischen Folgerungen nicht mehr in doctrinärer Weise betont¹⁾. Worin beruht also dennoch die reformatorische Bedeutung der Schrift, trotz ihrer für uns unleugbaren wissenschaftlichen Schwäche? Einmal in der Leidenschaft und der souverainen Sicherheit des Tones, welche beweist, daß Luther auch die *contradictio in adjecto* nicht scheut, wenn

¹⁾ Vgl. Köstlin II, S. 322. 329.

dieselbe als Zeichen der Beschränktheit des menschlichen Wissens auf die Erhabenheit Gottes schließen läßt. Ferner in der unleugbaren Wahrheit, daß der Inhalt des uns verborgenen Willens Gottes deshalb doch nicht indifferent für uns sei, wie Erasmus deducirte, sondern daß auch die Allwirksamkeit Gottes, die hinter seiner besondern Offenbarung steht, ein zweifelloses religiöses Interesse für uns hat. Endlich aber in dem Geschick, mit welchem Luther die lehrhafte Ausführung dieses Gedankens in dem sichern Gefühl der Popularität desselben ergriffen hat. Trotz des vorsichtigen Semipelagianismus des herrschenden theologischen Systems ist die Stimmung des Volkes seit dem frühen Mittelalter deterministisch und prädestinationistisch gewesen ¹⁾; die antipelagianische Consequenz des absoluten Willens Gottes war also das Verständlichste und Ergreifendste für die Schichten der religiös angeregten und gegen das dogmatisch-hierarchische System der Kirche mißtrauischen Zeitgenossen. Nach dem Maße des Bedürfnisses dieser war also gerade das Element in Luther's Schrift nicht wirkungslos, welches in seinem ganzen Zuschnitte mittelalttrig und dem neuen theologischen Standpunkte Luther's inadäquat war. Wenn wir etwa urtheilen dürfen, daß Luther so weit den Schulzwang des Nominalismus durchbrochen hatte, daß er nur noch, so zu sagen, die Eierschale auf dem Haupte trug, so war dieselbe doch für ihn keine wirkungslose Schutz- und Trugwaffe. Man darf sich nur nicht die Sache so vorstellen, als ob sich die Gedankenreihe des absolutum dei dominium in creaturas in Luther's schulmäßiger Erinnerung petrificirt und nur zufällig als Stein des Anstoßes in die lebendige reformatorische Gedankenbewegung hereingefallen wäre. Jene Gedankenreihe ist vielmehr im lebendigen Bewußtsein Luther's neben dessen neuen und originellen Entdeckungen haften geblieben, weil sie ihm ihre antipelagianische Consequenz aufgeschlossen hatte und in dieser Hinsicht ihren Werth bewährte. Darüber ist ihm selbst die Verschiedenartigkeit dieses Lehrelementes von seinen eigentlichen Grundsätzen der Theologie verborgen geblieben, und der Widerspruch, den

¹⁾ Freidank's Bescheidenheit (Ausg. von W. Grimm, S. 6):

Warum ein Mensch sei verlorn,
Der andre sei zur Gnad' erkorn,
Wer dieses fragt, der thut zu viel.
Gott mag und soll thun, was er will.
Was Gott mit seinen Geschöpfen thut,
Das soll uns alles blinten gut.

wir uns nicht verbergen können, ist ihm nicht klar geworden. Im polemischen Pathos ist sogar die Verknüpfung der beiden heterogenen und sich widersprechenden Gedankenreihen erst recht wirksam geworden für die dem Reformator entgegenschlagenden Herzen der Zeitgenossen. Also die Schrift gegen Erasmus ist eine große That des Reformators Luther, aber ihre wissenschaftliche Schwäche besteht in der Verknüpfung einer alten und einer neuen, einer mittelalttrigen und einer reformatorischen Lehre von Gott.

Die Bedeutung dieser Thatsache und den in ihr enthaltenen wissenschaftlichen Fehler kann man endlich dadurch feststellen, wie weit der Erkenntnißgrund, mit welchem Luther eigentlich und vorsätzlich dem Begriffe von Gott nahe tritt, von den Erkenntnißgründen der mittelalttrigen Theologie abweicht. Diese sind enthalten in den Beweisen für das Dasein Gottes, und es ist im Wesentlichen der causale und der finale Zusammenhang der endlichen Dinge überhaupt, durch welchen auf die letzte Ursache und den höchsten Zweck geschlossen wird, mit deren Gedanken sehr voreilig der Gott des christlichen Glaubens identificirt wird ¹⁾. Der Nominalismus, welcher die Tristigkeit dieser Beweise erschütterte, sich aber weder von ihnen lossagte, noch sie durch einen richtigeren Erkenntnißgrund überbot, welcher ferner zwischen dem zufällig wirkenden göttlichen Willen und der Welt den geordneten Zweckzusammenhang verlor, verzichtete eben dadurch auf die Bereicherung des areopagitischen Gottesbegriffs, welche Thomas aus der Beachtung des Aristotelischen Zweckbegriffs gezogen hatte. Im Nominalismus tritt wieder die kahle Unendlichkeit, Einheit und die der Erkenntniß überlegene Erhabenheit des areopagitischen Gottesbegriffs hervor; nur wird die daran angeklebte, also ganz zufällige Vorstellung von der Verursachung der Welt durch Gott dadurch specificirt, daß sie auf den zufällig wirkenden Willen zurückgeführt wird; dieser aber ist von einer blinden Ursache nicht zu unterscheiden, da auch die auf die Welt bezogenen Ideen oder Zweckgedanken Gottes nur Producte seines zufälligen Willens sein sollen. Es ist nun ein vollkommen verschiedenartiges Verfahren, indem Luther die religiöse und theologische Erkenntniß Gottes und seines offenbaren Willens auf Christus gegründet wissen will, so wie derselbe in dem offenkundigen Evangelium gegenwärtig ist und in geordnetem Zusammenhange mit der gesammten Heilsgeschichte, insbesondere in Reciprocität

¹⁾ Vgl. den ersten Artikel, Band X, S. 281.

mit dem göttlichen Sittengesetze steht. Durch diesen Erkenntnißgrund wird festgestellt, daß Gott Liebe ist, und hiermit ist etwas unendlich Tieferes ausgesprochen als mit dem aus der areopagitischen Tradition herüberreichenden Prädicate des Guten. Allerdings hat nun Luther durch die Betonung des neuen Erkenntnißgrundes für Gott vielmehr einen Weg eröffnet als das richtige Verfahren in mustergiltiger Weise zum systematischen Abschluß gebracht. Daran hindert ihn unter Anderem der Umstand, daß er religiöses und theologisches Erkennen nicht unterscheidet und daß er Christus viel mehr in der Form des Dogma und als den Inhalt des Abendmahles sich vergegenwärtigt als in der historisch umgrenzten Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens. Insbesondere aber hat er die Fassung der Reciprocität zwischen Christus und dem göttlichen Sittengesetz in die nachher in der lutherischen Dogmatik ausgeprägte Richtung gebracht, daß das Gesetz als der eigentliche Exponent des Verhältnisses Gottes zu den Menschen auch dem Wirken Christi übergeordnet und deshalb der Erlösungswerth seines Gehorsams an dem ewigen Sittengesetz gemessen wurde¹⁾. Ich lasse hier dahingestellt, ob diese Lehrweise endgültig befriedigt oder nicht, aber es verdient hervorgehoben zu werden, welcher entscheidende Werth für die Reformation darin liegt, daß Luther in dem Sittengesetze, welches er mit seinem christlichen Inhalt als die allgemeine Norm der sittlichen Weltordnung zu Grunde legt, den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes erkennt²⁾. Hierin weicht Luther charakteristisch von Occam und Duns ab, welche die gegen jeden einheitlichen Endzweck indifferente Freiheit des göttlichen Willens auch darin betwährten, daß Gott dem Gesetze einen andern, ja den entgegengesetzten Inhalt verleihen konnte, als den dasselbe behauptet. Aber so wichtig diese Abweichung in praktischer Beziehung ist, so ist sie doch im Vergleich mit dem gemeinsamen wissenschaftlichen Grundsatz über die Maßlosigkeit des göttlichen Willens nur zufällig. Jene Folgerung konnte jeden Augenblick mit demselben Rechte gezogen werden, mit welchem die Indifferenz des persönlichen Handelns Gottes gegen den menschlichen Maßstab der Gerechtigkeit behauptet wurde. Die entgegengesetzte Annahme von dem nothwendigen Verhältnisse des Sittengesetzes zu Gottes Willen hat nun zwar in

¹⁾ Vergl. die Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi in Band V, S. 627 ff.

²⁾ Vgl. die Sammlungen bei Harnack, I, S. 522 ff.

der lutherischen Dogmatik niemals ihre zureichende dialektische Begründung gefunden und bei Luther selbst ist diese am wenigsten zu suchen, der im Widerspruch damit auch bei der Behauptung blieb, daß Gott wesentlich *exlex* sei. Allein der sittliche Charakter der aus der Reformation entsprungenen religiösen wie allgemeinen Bildung, auch der kirchlich heterodoxen, ist an die Geltung jenes Grundsatzes gebunden, welcher es verbürgt, daß die Verantwortlichkeit des Einzelnen in directem Verhältnisse zur Verpflichtung auf das allgemeine öffentliche Recht steht. Das Mittelalter aber, auch wo es nicht mit Duns die Zufälligkeit des Inhaltes des göttlichen Gesetzes bekennt, steht mit der allgemeinen Behauptung und Forderung des Verdienstes und des die Pflicht formell überbietenden Verdienstes unter der Linie der sittlichen Weltanschauung der Reformation. Der Dogmatik der lutherischen Kirche ist nun der Erwerb aus dem neuen Verfahren der Gotteserkenntniß, das Luther einschlug, nicht verloren gegangen. Derselbe ist in den soteriologischen Lehren jener Lehrform unverkennbar. Aber der locus von Gottes Wesen und Eigenschaften, auf dem man zunächst die directe Wirkung jener Anregungen Luther's suchen sollte, ist der steinige und unfruchtbare Boden geblieben, auf welchem dieselben nicht Wurzel geschlagen haben. Hier ist während der classischen Zeit der Orthodoxie das Unkraut der areopagitischen Abstraction und der thomistischen Beweise des Daseins Gottes aus dem oberflächlich vorausgesetzten Zusammenhange der Welt herrschend geblieben, und weil in jener Epoche die Dogmatik nie über den Aggregatzustand der loci theologici hinausgekommen ist, auch wenn man ein *systema theologicum* beabsichtigte, so hat man die Incongruenz der Lehre von Gott mit der vom Heile der Menschen niemals bemerkt.

Die Nachwirkung des Nominalismus auf Luther ist der nach ihm sich nennenden Kirche nur in der Abendmahllehre erhalten geblieben; in der Lehre von der Prädestination erstreckt sie sich durch Calvin hindurch auf die reformirte Kirche. Denn Calvin ist in dieser Lehre viel mehr Nachfolger Luther's als Zwingli. Da Schweizer in seinem lehrreichen Werke über die protestantischen Centraldogmen, mit dessen Stoffe wir uns in dieser Aufgabe berühren, mehr auf die Uebereinstimmung dieser Männer als auf die feinen Abweichungen zwischen ihnen geachtet hat, so kann nicht unterlassen werden, die angegebene Thatsache zu beweisen. In absichtlicher und sorgfältiger Be-

handlung des Gegenstandes entspricht der Schrift Luther's *de servo arbitrio* Zwingli's *sermonis de providentia dei anamnema* (1530). Der Gedankengang ist folgender:

(Cap. 1.) Gott wäre nicht das höchste Gut und die höchste Wahrheit, wenn er nicht als der über alle Dinge Mächtige für dieselben sorgte und sie völlig durchschaute. (Cap. 2.) Hierin ist er das Subject der providentia, die sich zur sapientia verhält wie der actus zur potentia. Die providentia Gottes ist die stetige und unveränderliche Leitung aller Dinge. (Cap. 3.) Und zwar greift dieselbe über alle Mittelursachen hinaus, so daß dieselben nicht eigentlich Ursachen heißen dürften, weil kein Ding eigenthümliches Sein hat, sondern alle Dinge ihr Sein aus der göttlichen Quelle haben. Alles, was ist, ist durch Gott, in Gott, und im Grunde göttliches Sein selbst. Gott ist das allgemeine Wesen aller Dinge, wenn auch die Dinge in ihrem bestimmten Sein und ihrer besonderen Art von Gott unterschieden sind. Da aber Sein und Existiren dem (besondern) Leben und Wirken zu Grunde liegen, so ist auch das (besondere) Leben und Wirken der geschaffenen Dinge aus Gott, in welchem sie Wesen und Dasein haben. Und deßhalb geschieht in der Welt der Dinge nichts von Ungefähr und zufällig. Sollte es scheinen, als bewegte sich Zwingli in diesen Bestimmungen auf dem Boden causalser Weltbetrachtung und zwar einer solchen mit stark pantheistischer Färbung, so tritt die Teleologie als die beherrschende Form unzweideutig hervor, wo er die göttliche Vorsehung in Anwendung auf die Menschheit setzt. (Cap. 4.) Der Mensch ist als das himmlisch-irdische Doppelwesen geschaffen, um die Welt zu beherrschen und durch die besondere Gemeinschaft mit Gott demselben ähnlich zu werden; er ist geschaffen als das vorausgehende Schattenbild der Gemeinschaft, welche Gott mit der Welt durch die Menschwerdung des Sohnes einzugehen beschlossen hatte. Allerdings begegnet nun Zwingli bei manchen Punkten der Schwierigkeit, die Teleologie durchzuführen oder den göttlichen Zweck in gewissen Thatsachen zu erkennen. Dies ist so gleich der Fall in den beiden Fragen, warum Gott den Menschen als das Doppelwesen geschaffen hat, da dies den Anlaß zum Streite zwischen Fleisch und Geist, den Grund der Friedlosigkeit und des Unglücks in sich schließt, und warum Gott den Geist mit ewiger Verdammniß bestraft, wenn er von dem Fleische überwunden wird. In der Beantwortung jener Frage zieht er sich auf die Geltung des göttlichen Beliebens zurück, aber es geschieht doch so, daß er seinen

Glauben an die Zweckmäßigkeit dieser Fügung durch die Clausel aufrecht erhält, daß Gott nichts Anderes als Gutes und Gerechtes wolle, und er bewährt diesen Glauben durch die Erkenntniß, daß die Stellung des Menschen an der Spitze der Geschöpfe jene gegensätzliche Mischung seines Wesens nothwendig mache, wogegen also die daraus für den Menschen hervorgehenden Schwierigkeiten nicht in Betracht kommen. Die andere Frage nach dem Grunde ewiger Verdammniß löst er dadurch, daß die Ueberwindung des Geistes durch das Fleisch gegen das Gesetz ist und die ewige Strafe die nothwendige Folge der Uebertretung des Gesetzes. Das Gesetz nämlich als Regel unseres Handelns setzt den Menschen ihr doppeltes Ziel, daß sie zur Erkenntniß Gottes geboren und zum Genießen Gottes bestimmt sind. Deshalb ist die Erziehung durch das Gesetz und die Vorsehung Gottes für die Menschen ein und derselbe göttliche Act. Die ferneren Bestimmungen Zwingli's über das Gesetz entsprechen nun durchaus dem oben bezeichneten Zuge der Reformation, aber zugleich richten sie sich gegen gewisse Folgerungen Luther's aus dem Begriffe des verborgenen Willens Gottes. Das Gesetz als das Gebot Gottes drückt nach Zwingli den Geist und den Willen Gottes aus, es ist sein stetiger Wille, Gott ist derselben Meinung, die er uns vorschreibt. Das Gesetz bürgt uns dafür, daß Gott die Gewalthätigkeit, die Unbilligkeit, das Unrecht haßt. Denn wenn er nicht so gesinnt wäre, sondern etwas Anderes wollte, als er geböte, so würde er den Vorwurf der Doppelzüngigkeit auf sich laden. Allerdings will nun auch Zwingli nicht, daß der Inhalt unseres Sittengesetzes a priori für Gott als Gesetz gelte, da der Höchste keinen Gesetzgeber über sich hat; aber er lehnt jede absurde Folgerung hieraus mit der Bemerkung ab, daß, was uns Gesetz ist, in Gott Natur und Gesinnung (ingenium) sei (also zugleich frei und nothwendig für ihn).

Diesen so wichtigen Gedanken gilt es nun an der Frage zu erproben (Cap. 5), wie die Weisheit und Güte Gottes, die seine Vorsehung begründen, zu dem Sündenfall und Sündenstande der Menschen sich verhalten, den Gott nicht nur vorherseh, sondern den er selbst herbeigeführt hat. So sehr nun Zwingli in dieser Auffassung der Ursache der Sünde mit Luther übereinstimmt, so weit entfernt sich sein Versuch, Gründe und Zwecke dieser Wirkung Gottes zu ermitteln, von dem Troke, mit welchem Luther jeden solchen Versuch von dem verborgenen Willen Gottes abwehrt. Der Sündenfall der

Menschheit gilt für Zwingli nicht als ein Verweis des Aufhörens der Güte Gottes, sondern ihrer Geltung und zwar in Hinsicht der Erschaffung wie der Erlösung der Menschen. Erschaffen werden die Menschen, wie schon gesagt ist, mit der Bestimmung, Gott zu erkennen. Seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aber können sie nur aus der Erfahrung des Gegensatzes, der Ungerechtigkeit, erkennen. Da nun Gott diese an sich selbst nicht darstellen kann, so hat er sie an den Menschen herbeigeführt, damit dieselben an diesem Gegentheil die Gerechtigkeit Gottes erkennen. Ebenso erhellt die Zweckmäßigkeit der Sünde als Mittel zur Erlösung. Die Weisheit Gottes aber kommt an den Tag in der untrennbaren Wechselwirkung der ewigen Beschlüsse der Erlösung und der Schöpfung. Denn jene ist nicht später als diese beschlossen worden, sondern wenn der Mensch geschaffen wurde in der Absicht, daß er fallen sollte, so wurde er zugleich in der Absicht seiner Erlösung geschaffen. Alle Räthsel gelöst zu haben, ist sich freilich Zwingli nicht bewußt; er begleitet diese doppelte teleologische Erklärung der Sünde mit der Bemerkung, daß man Gott wegen dieser Anordnung verehren, aber über sie nicht Rechenschaft fordern dürfe. Es war ihm offenbar nicht gehener bei dem Gedanken, daß doch die Sünde als böses Mittel von den guten Zwecken sehr absteche, denen sie dienen sollte. Diesem Bedenken hat er schon vorher Ausdruck gegeben, unmittelbar nachdem er die Erfahrung der Sünde als nothwendiges Correlat der Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt hatte. Und diejenigen Gedanken, mit welchen er diese Verlegenheit zu beseitigen sucht und die deshalb als Zeichen der Verlegenheit so sehr abweichen von dem ruhigen und sichern Gange seiner teleologischen Betrachtungsweise, sind dieselben Sätze, welche der Trotz Luther's aus dem Schema des verborgenen, zwecklosen Willens Gottes abgeleitet hat! Indem Gott, sagt Zwingli (Cap. 5. 6), die Sünde im Menschen herbeiführt, ist er weder ungerecht, noch begeht er am Menschen ein Unrecht, denn er selbst ist nicht unter dem Gesetz. Gott kann mit seinen Geschöpfen freischalten, wie der Hausvater mit seinem Eigenthum, wie mit dem Thone der Töpfer. Deshalb sündigt er nicht, indem er das im Menschen wirkt, was für diesen Sünde ist. Aber man darf eben nicht verkennen, unter wie verschiedenen Bedingungen Zwingli und Luther diese Sätze aussprechen. Luther, da er sich einmal getraut, den verborgenen Willen Gottes wenigstens im Allgemeinen zu erkennen, mag derselbe auch im vollen Widerspruche mit dem offenbaren Willen

Gottes stehen, ergreift diese Sätze mit voller Absicht als die nothwendigen Folgerungen aus dem dominium absolutum Gottes, der Willkür, welche keinen concreten Endzweck der Weltregierung errathen läßt. Auf Zwingli's Wege lagen diese Sätze nicht. Ist Gott gut, indem er nichts Anderes will, als er gebietet, indem er die Grundsätze des uns ertheilten Gesetzes in seiner Gesinnung hegt, indem er auch die Sünde seiner providentiellen Leitung der Menschen unterordnet, so ist es ein flagranter Widerspruch dagegen, wenn Gott in der angegebenen Weise vom Gesetze frei gestellt wird. Was Zwingli von Gott aussagt, das Recht der sittlichen Maßlosigkeit seines Handelns, ist nichts Besseres oder Wahreres als das, was seinem Gedankengang direct entsprochen hätte, daß für Gott das Mittel durch den Zweck gerechtfertigt werde. In dieser Richtung liegt auch die seine Weise, in welcher er Gott, sofern er einen Menschen zum Verbrechen antreibt, doch von der Schuld desselben entlastet. Er sagt (Cap. 6), daß Gott, indem er zum Verbrechen antreibe, zugleich den Richter zu dessen Bestrafung in Bewegung setze. Wenn also im Zusammenhange der göttlichen Providenz die Ausübung der Gerechtigkeit über den Verbrecher als der weitergehende Zweck erscheint, so muß die Hervorbringung des Verbrechens durch Gott nach diesem weitergehenden Zwecke beurtheilt werden. Hat er nun nicht diesen Gedanken, sondern jenen gewählt, ohne Zweifel in dem Gefühle für den gangbaren Geschmack, so ergibt sich doch aus dem Allem, daß diese Uebereinstimmung Zwingli's mit Luther, verglichen mit der wissenschaftlichen Absicht des Mannes, etwas Zufälliges ist. Denn auch darin weicht er von Luther's Gedankenbildung ab, daß er nicht (Cap. 6) Beseeligung und Verdammniß der Einzelnen in gleichstehender Weise von dem nackten Willen Gottes ableitet. Freilich definirt er die *electio* als *libera divinae voluntatis de beandis constitutio*, aber indem er damit die Bedingtheit durch menschliche Freiheit oder Verdienst ausschließt und ferner nicht leugnen will, daß Gottes Weisheit und Gnade dabei concurriren, so besteht er darauf, daß die Erwählung Wirkung des göttlichen Willens ist, um dadurch jede Frage nach dem Grunde der Erwählung oder dem Rechte des einzelnen eligendus abzuschneiden. Hingegen die Verwerfung vindicirt er dem göttlichen Willen aus dem Zwecke, *quo justitiae exempla fiant*. Denn der verdammliche Ausgang der Sünde des Einzelnen gehört, wie die Sünde überhaupt, in die zweckmäßige Weltordnung, daß durch die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes zur

Erfahrung gebracht werde. Nur ist zu beachten, daß in diesem Falle das, was für Gott gerecht ist, indirect in der Strafe erkennbar, in dem Maße von Uebel, das der menschlichen Ungerechtigkeit entspricht, während Zwingli nicht von vorn herein und nicht ausschließlich an die göttliche Strafgerichtigkeit denkt, indem er die Sünde zu dem Zweck angeordnet sein läßt, daß die Menschen an dem Gegensatz zu ihr das Gerechte erkennen.

Diese Theorie Zwingli's, in welcher die Sünde teleologisch aus Gott erklärt, in welcher die electio als die Spitze der providentia dargestellt und die reprobatio dem Zwecke der electio als Mittel untergeordnet wird, ist durchaus nicht Gemeingut der reformirten Lehrbildung geworden ¹⁾. Daß Calvin keineswegs solidarisch für Zwingli eintritt, ist schon äußerlich daran zu erkennen, daß die Lehren von der Providenz Gottes und von seiner doppelten Prädestination in keinem directen Zusammenhange mit einander von ihm dargestellt werden. In der *Institutio christianae religionis* (1559) bildet die Lehre de providentia den Abschluß der Lehre von Gott (Lib. I, cap. 16—18) und dient als Grundlage der Lehre von der Erlösung; die Lehre von der electio, qua deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit (Lib. III, cap. 21—23), tritt als Anhang der Lehre von der Erlösung auf. Im *Consensus Genevensis* (1552) hat Calvin die Lehre von der doppelten Prädestination vor der von der Providenz entwickelt. Dem entspricht die innere Unabhängigkeit jener von dieser, welche bei Zwingli gar nicht stattfindet. Wir verfolgen beide Lehren in ihrer absichtlichsten und reifsten Gestalt in der *Institutio*. — Die Vorsehung Gottes ist der in sich stetige, unveränderliche, über alles Einzelne mächtige, durch alle Mittelursachen hindurchgehende Act Gottes, welcher alles Einzelne, auch die Willensbeschlüsse der Menschen, dadurch in der allgemeinen Ordnung hält, daß er es auf den ihm bestimmten Zweck hinausführt. Die Welt als Natur ist im Allgemeinen auf den Zweck der Menschheit hin geschaffen; in dem Kreise dieser richtet sich die göttliche Fürsorge und Vorsehung insbesondere auf die Leitung der Gemeinde Christi. Allerdings bleiben uns nun in unzähligen Fällen die Zweckbestimmungen

¹⁾ Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 421, hat auch durch die Sätze anderer Dogmatiker, welche er dem Auszuge aus Zwingli's de providentia dei cap. 5 hinzufügt, die von ihm gehegte entgegengesetzte Meinung keineswegs bewiesen.

der einzelnen Ereignisse verborgen, aber indem wir voraussetzen, daß dieselben für Gott gegenwärtig und daß sie in seinem Willen auf die richtigste Weise und nach dem Maßstabe der höchsten Gerechtigkeit gegründet sind, so sind wir zur demüthigen, bescheidenen Verehrung seiner uns verborgenen Rathschlüsse verpflichtet. Was aber das causale Verhältniß der göttlichen Allwirksamkeit zu dem Wesen und Wirken des Menschen betrifft, so wird durch die Geltung seiner ewigen Beschlüsse nicht ausgeschlossen, daß wir nach unseren bewußten Zwecken unser Leben einrichten. Denn diese Form der Freithätigkeit gehört zu unserem Wesen, und unsere Klugheit oder Unklugheit sind als Mittel der göttlichen Zwecksetzungen in seinen Beschlüssen vorgesehen. Also wirkt Gott nach seinem Rathschlusse auch im bösen Willen der Menschen, da dieselben, auch wo sie sich frei entschließen, nichts ohne Gottes geheime Lenkung vornehmen, und es ist eine unstatthafte Distinction, für die Freiheit des Menschen die Wirkung Gottes in eine Gestattung abzuschwächen. „Aber indem die Menschen böse handeln, so dienen sie der gerechten Anordnung Gottes, da er, nach der unermesslichen Größe seiner Weisheit, zum gut Handeln böse Werkzeuge zu gebrauchen gut und richtig versteht“ (I, 17, 5). Wir bemerken hier die Abweichung Calvin's von Zwingli. Calvin scheut sich nicht, den Satz auszusprechen, den wir behauptet zu sehen erwarteten, indem Zwingli aussprach, daß Gott die Sünde überhaupt bewirkt habe, um die Erkenntniß des Gerechten und um das Erlösungsheil möglich zu machen, den Satz, daß Gott berechtigt sei, böse Mittel zu guten Zwecken zu wählen. Allein Calvin scheut sich, unter dem Schutze dieses teleologischen Gesichtspunktes die Sünde überhaupt, auch ihre Entstehung im Menschengeschlechte, auf Gottes Bewirkung zurückzuführen, er beschränkt seinen Ausspruch auf die Beurtheilung der nun einmal bei den Menschen vorhandenen Sünde. Ueber der gleichartigen Scheu beider Männer darf man freilich die gleichartige Kühnheit in ihren Behauptungen nicht verkennen. Nur wird sich zeigen, daß, da dieselbe bei Calvin nicht so tief gegründet ist und nicht so weit reicht wie bei Zwingli, die Uebereinstimmung zwischen Beiden früher ihre Grenze findet, als gewöhnlich angenommen wird.

Calvin hatte jenen Satz über die Zweckmäßigkeit der menschlichen bösen Handlungen zum guten Zweck Gottes ausgesprochen, indem er die Einwendung gegen Gottes Wirksamkeit in den Bösen zurückwies, daß dann die Bösen schuld- und straflos sein müßten, da sie

doch Gottes Willen gehorchten. Er hatte (I, 17, 5) geantwortet, daß der Gehorsam der Menschen sich nach dem offenbaren Willen Gottes zu richten habe, nach dem Gesetze, welches die bösen Handlungen als straffällig darstellt. Dies begründet nun aber die andere Einwendung (18, 3), daß man Gott nicht zwei Willen entgegengesetzten Inhaltes beimeffen dürfe. Luther hat diesen Satz als Grundsatz auf sich genommen, Calvin hingegen weist ihn mit der Behauptung zurück, daß der Wille Gottes in sich einfach und identisch sei, nur uns als vielfach erscheine, weil es über unseren Verstand gehe, zu begreifen, wie Gott dasselbe auf verschiedene Weise wolle und wiederum nicht wolle. Aus der Voraussetzung des einen Willens Gottes folgern nun aber dennoch die Gegner, daß, indem Gott sich der Bösen bedient und ihnen ihre Leidenschaften und Entschlüsse einflößt, er die Schuld ihrer Verbrechen auf sich nehme. Dem entgegnet Calvin, daß man den Willen und das Gesetz Gottes fälschlich vermische, die also vielmehr in Gegensatz treten, da jener die Sünde in den Menschen wirkt, dieses die Sünde den Menschen verbietet. Scheint nun hierin eine Zwischmühle eröffnet zu sein, welche nur ein end- und zielloses Hin- und Herreden, aber keine brauchbare Entscheidung möglich macht, so kommt Calvin am Schlusse der ganzen Darstellung (18, 4) auf jenen Grundsatz zurück und belegt durch Beispiele aus dem Alten Testamente, daß, indem sich Gott der Sünden gewisser Menschen zu seinen heilsamen Zwecken bedient, er doch darum jene nicht ihrer Strafe entzieht.

Jedoch, weil Calvin es unterläßt, diese göttliche Teleologie auch auf den Ursprung und den allgemeinen Bestand der Sünde auszudehnen, weil er es ferner unterläßt, außer der Weisheit Gottes auch die Güte desselben in dieser Ordnung festzustellen, deshalb verliert er die Spur Zwingli's und lenkt in der besondern Lehre von der Prädestination und Reprobation im Wesentlichen auf Luther's Betrachtungsweise und auf dessen Begriff von dem an keinen erkennbaren concreten Endzweck sich bindenden Willen Gottes zurück. — Auf die Frage nach der Prädestination tritt Calvin bekanntlich erst im Zusammenhange der Heilsordnung ein, indem er erwägt, daß dieselbe theils nicht auf alle Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums angewendet wird, theils nicht an allen Hörern desselben zum Heile ausschlägt (III, 21, 1). Indem er diese Thatfachen nach dem Grundsätze der Allwirksamkeit Gottes als Wirkungen Gottes auf die ewigen Beschlüsse desselben zurückführt, ist er sich bewußt, den ver-

borgenen Willen Gottes soweit zu enthüllen, als ihn die Offenbarung in der heiligen Schrift dazu anleitet, und findet sich dazu verpflichtet, da die Gläubigen auch auf diesen Unterricht Anspruch haben. „Die Prädestination ist nun der ewige Beschluß Gottes, durch welchen er feststellt, was aus jedem Menschen werden soll, indem den Einen das ewige Leben, den Anderen die ewige Verdammniß vorherbestimmt wird“ (21, 5). Dieser Beschluß verhält sich aber doch zu den beiden Gruppen, wie es scheint, nicht auf gleiche Weise. Denn in Hinsicht der Erwählten ist er der Ausdruck der völlig freien Gnade, die durch kein Verdienst im Menschen bedingt ist, in Hinsicht der Verworfenen aber ist er Ausdruck des gerechten und tadellosen, wenn auch unbegreiflichen Gerichtes Gottes. Allein beide Beziehungen treffen wieder zusammen in dem Zwecke, daß sowohl die Verworfenen wie die Erwählten in logischer Coordination zur Offenbarung der göttlichen Ehre dienen.

Vergleichen wir diese Sätze mit denen Luther's, so überwiegt die Uebereinstimmung zwischen Beiden den Werth der Abweichungen. Es entspricht durchaus der Trennung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes, daß Calvin erst die christliche Lehre von der Vorsehung Gottes unter dem Gesichtspunkte des offenbaren allgemeinen Heilszweckes abgehandelt hat und danach die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt, ohne diese den teleologischen Gesichtspunkten jener unterzuordnen. Hatte Luther diesen allgemeinen Inhalt des verborgenen göttlichen Willens als ein Erkenntnißinteresse für den christlichen Glauben in Anspruch genommen und demgemäß auch Schriftbeweis dafür geliefert, so ist bei Calvin nur der umgekehrte Ausdruck der unumgänglichen Reciprocität zwischen dem evangelischen Glauben und der Autorität der heiligen Schrift als Grund für die Lehre angegeben¹⁾. Auch die Beziehung der Gnade auf die Erwählten und der Gerechtigkeit Gottes auf die Verworfenen entspricht wenigstens der Schlußformel Luther's (p. 480^b, f. ob. S. 84), und sofern Calvin's Urtheil eigenthümlich modificirt ist, wird sich doch zeigen, daß dadurch seine schließliche Uebereinstimmung mit Luther nicht

¹⁾ Indessen soll nicht verhehlt werden, daß diese Haltung Calvin's im Unterschiede von Luther den theologischen Epigonen der Reformation verräth, der die heilige Schrift in erster Linie als Gesetzbuch für die Lehre behandelt. Durch diese Methode allein bindet sich der durch Calvin beherrschte Zweig der Kirche an die Prädestinationslehre, welche, wie sich zeigen wird, für die reformirte Kirche nicht die Bedeutung des theologischen Principes behauptet.

ausgeschlossen wird. Nur der teleologische Schlußsatz, daß beide Classen von Menschen auf die Ehre Gottes abzwecken, findet nichts Analoges bei Luther, der in diesem Zusammenhange sich aller teleologischen Ausdrücke enthält. Hierin scheint sich vielmehr Calvin der Betrachtungsweise Zwingli's zu nähern. Denn dieser erkennt als Zweck der Reprobation, *quo justitiae exempla fiant* (s. ob. S. 97), und Beide scheinen daran zu denken, daß die Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen die richtige Erkenntniß von Gott erwecken soll, in welcher seine Ehre besteht. Jedoch ist zunächst der Hintergrund dieses Gedankens bei beiden Männern verschieden. Denn da Zwingli die gesammte Existenz der Sünde dem Zwecke der sittlichen Bildung und der Erlösung der Menschheit unterordnet, so hat die Bethätigung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen den Werth einer Genugthuung für die Ehre Gottes nur, sofern sie zugleich als Mittel zur Förderung des Heiles der Erlösten dient. Allein diese Zusammenfassung des Heilszweckes an den Menschen mit der Ehre Gottes liegt in der Darstellung der *Institutio* außer dem Gesichtskreise Calvin's. Dafür bürgt der Umstand, daß er mit Luther die Election und die Reprobation als Wirkungen Gottes coordinirt, indem er sie als Mittel der Ehre Gottes auffaßt, während Zwingli, indem er die Sünde überhaupt als Mittel der Erlösung denkt, auch die Reprobation, d. h. die von Gott ausgehende Bewirkung des endgiltigen Sündenstandes Einzelner, dem Interesse der Erlösungsgemeinde unterordnet, sofern deren Erkenntniß des göttlich Gerechten durch die Wahrnehmung der Strafgerechtigkeit Gottes an den Verworfenen gefördert werden soll.

Freilich könnte man nun aus einer Tendenz, beide Männer in Einklang zu setzen, vielleicht so urtheilen: Calvin habe ja doch die Fürsorge für die Erlösungsgemeinde als den höchsten Zweck der Vorsehung Gottes hingestellt; solle nun die Reprobation Einzelner zum Erweise der Ehre Gottes dienen, so vollziehe sich dieselbe gemäß dem Begriffe der Ehre nothwendig in der Anerkennung der christlichen Gemeinde, daß Gott auch im wirksamen Acte der Reprobation gerecht sei, also diene auch im Sinne Calvin's die Reprobation dem Zwecke der Erlösung der Erwählten. Zur Unterstüßung dieser Auskunft dürfte man sich darauf berufen, daß Calvin in dem *Consensus Genevensis* ¹⁾ deutlich in der Richtung auf diesen Gedanken begriffen

¹⁾ Bei Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicarum*, p. 218—310.

ist. Hier wird der Gedanke der göttlichen Providenz in der bekannten Weise teleologisch und causal entwickelt und ihm auch die menschlichen Sünden als Mittel zu guten Zwecken, z. B. zur Bestrafung anderer Sünden und zur Erprobung der Frommen, untergeordnet. Indem also diese Erkenntniß durch den Grundsatz beherrscht ist, *nihil nisi optima ratione facere deum* (p. 305), so erhebt sich Calvin in diesem Zusammenhange zu der Behauptung, der wir eben in der *Institutio* nicht begegnen, die endgiltige (infralapsarische) Bestimmung von Sündern zu Gefäßen des göttlichen Zornes beruhe darauf, daß sie in *utilitatem nascuntur electorum* (p. 304). Kann man dies anders verstehen als so, daß die Erkenntniß der ewigen Reprobation Anderer den Erwählten zu stärkerer Gewißheit ihres Heiles gereiche? Und würde nicht in dieser Weise die von den Erwählten anerkannte Allmacht und Gerechtigkeit Gottes als seine volle Ehre erscheinen? Jedoch sind wir verpflichtet, in dieser Hinsicht die äußerste Zurückhaltung zu üben, um nicht dem Reformator Gedanken beizumessen, die er positiv nicht ausgesprochen hat. Nun ist ja im *Consensus Genevensis* die Thatsache die, daß Calvin im Zusammenhange der Lehre von der *providentia*, unter dem Gesichtspunkte, daß die Gemeinde der Erwählten der besonderste Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, den Anlaß dazu macht, auch den Bestand der Reprobirten dem Zwecke der Erwählten unterzuordnen. Aber die Erklärung dieses Gedankens in der oben vorgeschlagenen Fassung hat Calvin, obgleich sie so nahe liegt und keine andere als möglich erscheint, nicht ausgesprochen. Noch weniger hat er in der *Institutio* die durch weite räumliche Entfernung getrennten Gedanken, daß die Providenz sich besonders der Gemeinde der Erwählten widme und daß die doppelte Prädestination der Ehre Gottes diene, auch nur mit einem Worte in die Beziehung zu einander gesetzt, welche möglich ist, wenn man den Begriff der Ehre streng faßt als den sittlichen Werth einer Person, sofern er durch das Urtheil Anderer bezeugt und festgestellt wird. Wie nun dieser zur Vereinigung der Ansichten Zwingli's und Calvin's unumgänglich nothwendige Mittelbegriff dem Verfasser der *Institutio* fern geblieben ist, so fehlen auch in dem *Consensus Genevensis* alle Erläuterungen, welche als Fäden dienen könnten, um die ausgesprochene Bestimmung der Reprobirten zum Vortheil der Erwählten in den Sinn Zwingli's hinüberzuziehen. Der Anlaß in dieser Richtung, den Calvin 1552 gemacht hat, erscheint vielmehr um so bedeutungsloser, als demselben in der letzten Ausarbeitung der *Institutio*

nichts Gleichlautendes entspricht. In der diesem Werke angehörenden Lehre von der Providenz wird keine vorschauende Rücksicht auf die doppelte Prädestination genommen. In dieser Lehre wiederum fehlt jede Anknüpfung und Unterordnung unter die Lehre von der Providenz. Beide verhalten sich soweit gleichgiltig gegen einander, als nicht in beiden der Gedanke der causalen Allwirksamkeit Gottes durchgeführt ist. Nicht blos erklärt Calvin in der Lehre von der Prädestination, daß die allgemeine Sündhaftigkeit keinen erkennbaren Zweck habe, sondern nur abgeleitet werden könne aus *divinae voluntatis arbitrium, cujus causa in ipso sit abscondita* (III, 23, 4), sondern er kennt auch nicht einmal mehr die früher behauptete providentielle Verwendung der einzelnen Sünde zu einem guten Zwecke in der Welt. Nur auf Gott zweckt auch die Sünde ab, *deus omnia propter semetipsum condidit, impium quoque ad diem malum* (23, 6). Demgemäß bedeutet nun auch die coordinirte Bestimmung der Erwählung und der Verwerfung zur Ehre Gottes, wie der Zusammenhang (22, 11) ausweist, nicht mehr und nicht weniger, als daß bei diesen beiden entgegengesetzten Wirkungen Gottes sein nackter, formaler Selbstzweck den Bestand hat, der ihm als einem Momente des Willens überhaupt zweifellos zukommt, wodurch aber ein concretes Motiv des Willens nicht verbürgt, sondern vielmehr ausgeschlossen ist.

Die Willkür Gottes in der doppelten coordinirten Prädestination ist also durch die Unterordnung derselben unter die Ehre Gottes nichts weniger als beseitigt. Denn willkürlich ist der Wille, der keinen concreten Endzweck erkennen läßt, der vielmehr seinen in sich verschlossenen Selbstzweck durch die entgegengesetzten Mittel, hier Election und Reprobation, befriedigt. Die teleologische Pointe des Selbstzweckes Gottes in der Deutung der doppelten Prädestination bedeutet also in Wirklichkeit für Calvin keine Annäherung an Zwingli's Lehrweise, sondern drückt nur in gesteigerter Schärfe aus, daß Calvin die doppelseitige Prädestination der Menschen auf Luther's Begriff von der grundlosen Willkür Gottes begründet.

Indem er nämlich ausgesprochen hat, daß die Reprobation auf die Ehre Gottes abzweckt (22, 11), so bedeutet das doch nur, daß allein das arbitrium Gottes die Ursache seines Erbarmens wie seines Verstockens ist (Röm. 9, 18). „Also wenn wir keinen Grund angeben können, warum er die Seinen des Erbarmens würdigt, als weil es ihm so gefällt, so werden wir auch in den Anderen, die ver-

worfen werden sollen, nichts haben als seinen Willen. Denn wenn es heißt, daß Gott entweder verhärtet oder mit Erbarmen begleitet, wen er will, so sollen die Menschen keinen Grund dafür suchen, wenn nicht den göttlichen Willen.“ Den vollen Sinn dieses Gedankens entwickelt Calvin in der Widerlegung verschiedener Einwendungen. Die erste und entscheidende (23, 11) ist so formulirt: mit welchem Rechte Gott seinen Geschöpfen zürnt, die ihn nicht beleidigt haben; denn daß er nur, wie es ihm gefällt, welche dem Verderben weicht, entspricht mehr der Leidenschaft des Tyrannen als dem gesetzmäßigen Urtheile des Richters. Darauf antwortet er: „Wenn Gott irgend einen Grund hat, so folgt daraus nothwendig, daß ihm etwas vorhergeht, an das er gleichsam gebunden ist; dies aber sich einzubilden ist Unrecht. Denn so sehr ist der Wille Gottes die höchste Regel der Gerechtigkeit, daß, was er irgend will, darum, weil er es will, für gerecht gehalten werden muß. — Dennoch hegen wir nicht die Erquickung einer absoluten Machtvollkommenheit, was profan und verwerflich wäre; wir bilden uns nicht ein, daß Gott exlex sei, da er für sich selbst Gesetz ist. Denn des Gesetzes bedürfen die Menschen, die an Begierde leiden; Gottes Wille ist aber nicht nur von jedem Fehler frei, sondern das höchste Maß der Vollkommenheit, ja das Gesetz aller Gesetze.“ Calvin hätte des Aufgebotes dieser Sätze nicht bedurft, wenn es ihm Ernst wäre mit der infralapsarischen Ausrede (23, 3), daß Gott den als sündig vorgestellten Menschen, welche er, mit dem Attribute der Erbsünde behaftet, zum Objecte seiner Erwählung oder Verwerfung machen würde, nichts schuldig sei. Allein er erinnert sogleich daran, daß alle Nachkommen Adam's durch Gottes unergründliche Willensbestimmung in die Erbsünde gefallen sind (23, 4), und spricht nachher, wie Luther, aus, daß Adam selbst zu Falle gekommen ist, weil es Gott so für zweckmäßig hielt; „warum er so urtheilte, ist uns verborgen. Nur so viel ist sicher, daß er es für zweckmäßig hielt für die Ehre seines Namens, das heißt zum Beweise seiner Gerechtigkeit. Es fällt also der Mensch, indem Gottes Vorsehung es so ordnet; aber durch seinen eigenen Fehler fällt er“ (23, 8). Daß diese Anordnung der ersten Sünde durch Gott deren Schuld nicht ausschließt, entspricht durchaus der Regel (I, 17, 4), daß die ewige Vorsehung Gottes die Wirklichkeit und Eigenthümlichkeit des menschlichen Entschließens nicht aufhebt. Daß aber jene Fügung zum Beweise der Gerechtigkeit oder Ehre Gottes diene, stützt sich auf die Behauptung, daß das Sittengesetz nicht giltiges

Maß für Gottes Handeln ist, daß er, auch im Widerspruch mit unserem Sittengesetze, stets gerecht ist, und dieser Satz beruht darauf, daß die Idee Gottes aufgehoben würde, wenn man ihn an die Geltung des Sittengesetzes gebunden achtete. Trotzdem leugnet hier Calvin, daß Gott *exlex* sei. Er trennt sich hierin von Luther und behauptet den Satz Zwingli's, daß Gott *sibi ipsi lex est*. Er lehnt es ab, das *commentum absolutae potentiae* für Gott geltend zu machen, quod, sicuti profanum est, ita merito detestabile nobis esse debet. Ebenso verwirft er in dem *Consensus Genevensis* (p. 305. 306) — im Zusammenhange mit jenem Grundsatz (s. ob. S. 103), daß Gott nichts ohne den besten Grund wirke, und mit dessen Anwendung auf die Bestimmung der Verworfenen zum Vortheile der Erwählten — das papistische Dogma der Sorbonne (?) von der *potentia absoluta dei*. Er erklärt, daß man die Macht Gottes nicht von seiner Gerechtigkeit trennen dürfe, daß Gottes Handeln nicht deshalb tabellos sei, weil er vom Gesetze unabhängig ist, da er sich selbst Gesetz ist. Man erkennt aus diesen übereinstimmenden Aussprüchen, daß Calvin die Gefahr der Annahme Luther's von der Gesetzlosigkeit Gottes für den ethischen Charakter des Gottesbegriffes wohl erkannte und daß es ihm ein ernstliches Anliegen war, den nominalistischen Gottesbegriff zu vermeiden. Aber dies ist ihm in der Construction der Prädestinationslehre eben doch nicht gelungen. Denn er bleibt der Zwingli'schen Deutung des Satzes, daß Gott sich selbst Gesetz sei, fern; und doch hat dieser Satz nur dann einen wirklichen Sinn, wenn man ihn mit Zwingli dahin versteht, daß die stetige Gesinnung des Guten Gott nothwendig in einer für uns erkennbaren und deshalb der Aneignung fähigen Richtung bestimmt. Daß hingegen Calvin in der gleichlautenden Behauptung nur ein leeres und folgeloses Wort gesprochen hat, erprobt sich daran, daß er in der *Institutio* hinzufügt, der Begriff des Gesetzes sei nur da anwendbar, wo es, wie bei den Menschen, Leidenschaften gegenübergestellt ist. Denn daraus folgt als umgekehrte Wahrheit für Gott, daß derselbe in jeder Hinsicht außer Beziehung zum Begriffe Gesetz stehe. Ueberdies kann ein Verhalten Gottes zu sich, das dem Begriffe des Gesetzes auch nur analog wäre, als werthvoller Erkenntniß nicht ausgesprochen werden, wenn man nicht einen stetigen Grund für sein Handeln zuläßt und nicht eine Richtung seiner Selbstbestimmung zum concreten Endzweck der Weltleitung für erkennbar hält. Dies ist freilich der Fall in Calvin's Lehre von der Providenz. Allein wo

dies Alles, wie in der Lehre von der doppelten Prädestination, absichtlich abgewiesen ist, kann man sich gar nichts bei den Worten denken, daß Gott sich selbst Gesetz sei. Vielmehr wenn Gott ohne einen für uns erkennbaren Grund die gleichgestellten Menschen theils verwirft, theils beseligt, so ist es unter diesen Umständen eine unbewiesene und unabweisbare Behauptung, daß Gott in einem uns verständlichen Sinne gerecht sei. Vielmehr ist trotz des Widerstrebens von Calvin zu urtheilen, daß der diese Lehre beherrschende Gottesbegriff auf die nominalistische *potentia absoluta* hinauskommt.

Von hier aus ist man im Stande, die verschiedene Stellung der Reformatoren zu der Lehre von der (doppelten) Prädestination und das Maß ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung oder Abweichung in derselben zu bestimmen. Schweizer ¹⁾ urtheilt hierüber so, daß Luther die centralen Dogmen von der Unfreiheit des Willens und der absoluten Prädestination als Grundlagen der Reformation im vorherrschenden Interesse des verknechteten Willens aufgestellt, daß Zwingli sie unter dem Gesichtspunkt absoluter Gottheit und Vorsehung entwickelt, daß Calvin den ganzen Lehrbegriff vollendet habe, geleitet von der Idee der ewigen Rathschlüsse. Diesen Aufstellungen vermag ich mich nur zum kleineren Theile und nur in sehr bedingter Weise anzuschließen. Beachtet man Luther's Schrift gegen Erasmus im Vergleich mit den von Röstlin und Harnack nachgewiesenen Aeußerungen Luther's aus der vorhergehenden Zeit, so ist es zweifellos, daß es ihm 1525 nicht bloß auf den unfreien Willen, sondern auch auf die ewige Erwählung oder Verwerfung der Einzelnen ankam. Beachtet man jedoch das Gewicht, welches schon in jener Schrift der Inhalt des in Christus offenbaren Gnadenwillens Gottes behauptet, und dazu das später herrschende Stillschweigen über die Methode der Erwählung und Verwerfung, so ergibt sich, daß für Luther die Centraldogmen in den Ideen der Unfreiheit der Menschen zum Guten und der Fülle der Gnadenoffenbarung Gottes in Christus bestehen. Für Zwingli ist ebenfalls nicht die Lehre von der Prädestination der Einzelnen die Hauptlehre, vielmehr die Lehre von der causal allwirksamen, auf den Zweck der Erlösung der Menschen abzielenden Providenz Gottes, in welcher es gegründet ist, daß die Reprobation ein Mittel für die Gotteserkenntniß der Erwählten liefert, wie die Sünde überhaupt ein Mittel für die richtige Erkenntniß Gottes und für die

¹⁾ Centraldogmen I, S. 57.

Erlösung ist. Bei Calvin ist die Stammlehre wieder nur die von Gottes Allwirksamkeit durchdrungene, auf die Gemeinde der Erwählten gerichtete Providenz, welche als den durchgehenden Gottesbegriff die allgemeine Güte, Gnade, Liebe voraussetzt. Hiernach sind nun auch die folgenden Lehren von dem Geseze und der Erlösung bemessen, von dem Geseze als dem für Gott nothwendigen Maßstabe des menschlichen Handelns, an dessen Execution Gott durch sein Wesen gebunden ist, indem er die Sünde straft oder bei der Erlösung durch Christus eine Befriedigung seiner Gerechtigkeit durchsezt. Diese Lehren würden ganz anders ausgefallen sein, wenn es richtig wäre, daß Calvin den Lehrbegriff unter der Leitung durch die Idee der ewigen Rathschlüsse, d. h. der doppelten Prädestination, ausgebildet hätte. Denn in der Consequenz des Gottesbegriffes, welcher diese Lehre beherrscht, würde Calvin nur zu einer dem Duns Scotus entsprechenden Lehre von Gesez und Erlösung gelangt sein. Da dies nicht der Fall ist, so beherrscht die Prädestinationslehre nicht Calvin's System, sondern ist ein für ihn wegen der Autorität des Paulus immerhin sehr wichtiges Anhängsel seiner Lehre von der Erlösung. Sie behauptet eine nahe Analogie zu seiner Stammlehre von der Providenz durch den auf beide Gebiete angewandten Begriff der causalen Allwirksamkeit Gottes. Allein es würde ein nicht geringer Fehler sein, wenn man deßhalb übersähe, daß beiden Gedankenreihen zwei unvereinbare Gottesbegriffe zu Grunde liegen. Und während Calvin mit seiner Lehre von der Providenz und mit der Stellung, die er derselben im System einräumt, als der Nachfolger Zwingli's dasteht, so lehnt er sich mit der Stellung, die er der Prädestinationslehre gewährt, in demselben Maße an Luther an, als er es unterläßt, sie mit Zwingli in die Lehre von der Providenz einzugliedern. Denn der Abstand und die Indifferenz zwischen den beiden Lehren bei Calvin ist das gleiche Verhältniß, welches zwischen dem Inhalte des verborgenen und des offenbaren Willens Gottes bei Luther obwaltet. Trotz der wiederholten Vertheidigungen, welche Calvin der Prädestinationslehre gewidmet hat, ist sie für seinen Lehrbegriff, ebenso wie für Luther's Theologie im Ganzen, eine Lehre secundären Werthes wegen des dazu verwendeten Gottesbegriffes, dessen Wirkung nicht über die Grenze dieser Lehre hinausreicht. Der Abstand zwischen Calvin's und Luther's Theologie, namentlich in den Lehren von der Person Christi und von den Sacramenten, gründet sich nur darauf, daß Calvin mit Zwingli den causalen Einschlag der Allwirksamkeit

Gottes durch die Reihe seiner providentiellen Zwecke, also auch seiner Mittel zur Erlösung, hindurch in der Form geltend macht, daß die oberste Ursache die Mittelursachen an Fülle überbietet, während Luther auf dem Höhenpunkte der zweckvollen Weltleitung durch Gott in der Person Christi die Fülle der göttlichen Wesensoffenbarung als den allgemeingiltigen Maßstab der Wahrheit und des Heiles ergreift, dessen Glanz ihn gegen das positive Gewicht der göttlichen Allwirksamkeit gleichgiltig macht und dessen vollen Werth er durch seine Deutung der Sacramente zu verbürgen sich gedrungen fand.

Was Schweizer von Calvin behauptet, daß er den ganzen Lehrbegriff von der Idee der ewigen Rathschlüsse abhängig gemacht habe, das wird erst von Beza und dessen orthodoxen Nachfolgern versucht. Dies geschah so, daß man den Gedanken von der doppelten Prädestination in die Lehre von der Providenz hineinarbeitete¹⁾. Geling dieser Versuch, so mußte die Teleologie des Systems dem Gedanken der willkürlichen Macht Gottes aufgeopfert werden. Aber hierzu kam es nicht. Auch diese Epigonen Calvin's halten in der Lehre von dem Gesetz und der Erlösung an dem reformatorischen Charakter fest, in welchem Calvin mit Luther wesentlich übereinstimmt. Und auch die nächste beschränkte Unternehmung, die Lehre von der Providenz nach dem Gesichtspunkte der doppelten Prädestination zu modificiren und zugleich diesen Gedanken in teleologische Form zu kleiden, ist nicht von Erfolg gekrönt worden. Indessen erregte diese Unternehmung einen verstärkten Drang, dem die Prädestinationslehre beherrschenden Gottesbegriff einen besondern Nachdruck zu verleihen. Dies führte zu der arminianischen Krisis, an deren Erörterung sich eine neue Probe der vorreformatorischen Herkunft jenes Gottesbegriffes darbietet.

Die Schrift von Beza (geb. 1519, gest. 1605) ist zusammengesetzt aus einigen dogmatischen Capiteln, einer Auslegung des 9. Capitels des Römerbriefes, vier Reihen von Thesen über Justification und Prädestination und schließt mit Excerpten aus Luther's Schrift gegen Erasmus. Deshalb eignet sie sich nicht besonders dazu, um die von Beza eingeschlagene Richtung vollständig zu vertreten. Indem dazu die Schriften seines Nachfolgers Gomarus dienlicher erscheinen, begnüge ich mich, aus jener einige Hauptpunkte hervorzuheben.

¹⁾ Beza, de praedestinationis doctrina et vero usu, in Vol. III tractationum theologicarum, 1582.

Da die doppelte Prädestination den letzten Zweck Gottes mit den Menschen bezeichnet, so sind alle Beschlüsse Gottes diesem Doppelbeschlusse als Mittel untergeordnet, also namentlich die Beschlüsse, den Menschen zu erschaffen, ihn mit Vernunft und Freiheit auszurüsten, ihn fallen zu lassen. Indem die Vollziehung der doppelten Bestimmung der Menschen schließlich zur Ehre Gottes gereicht, so gehört dazu, daß seine Barmherzigkeit wie seine Gerechtigkeit offenbar werden. Indessen wird nicht näher beleuchtet, wem diese Offenbarung zu Theil wird. Die supralapsarische Fassung jenes Doppelbeschlusses schließt die Schuld der Menschen bei ihrem allgemeinen Sündenstande nicht aus und deshalb kommt auch die Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Reprobirten zur Anschauung. Unter Voraussetzung der allgemeinen Schuld der Menschen würde Gott, auch wenn er alle Menschen dem Verderben überließe, keinem Unrecht thun, da er keinem Menschen schuldig ist, ihn zu retten. Indem also Gott sich eines Theiles der Menschen erbarmt, so kann er in den Verdacht einer Abweichung von der Gerechtigkeit viel weniger darum kommen, weil er den andern Theil der Strafe überläßt, als darum, weil er den einen der Strafe entzieht. Prosopolepsie würde diese ungleiche Behandlung Gleichstehender nur sein, wenn sie aus ungerechten Gründen erfolgte. Aber Alles ist gerecht, was Gott will, und, genau gesprochen, wird sein Wille nicht von Vernunft geleitet, sondern sein Wille leitet die Vernunft, so zwar, daß er niemals tyrannisch sein kann, sondern vielmehr die Regel alles Gerechten und Billigen ist. Auf ihn allein paßt der Ausspruch: *Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*. In diesem Sinne hat Gott das *summum jus in omnes res a se condendas* und er kann nicht dieses Recht mißbrauchen wollen.

Beza hat es unternommen, diese Ausprägung der Lehre von der doppelten Prädestination als den Schlüssel der gesamten religiösen Weltanschauung dadurch zu bewähren, daß er nicht nur die Wichtigkeit des Gedankens von der ewigen Election für die religiöse Ueberzeugung festgestellt hat, sondern auch dem Gedanken von der ewigen Reprobation einen directen Gebrauch für das Urtheil über Menschen, wenn auch mit Empfehlung großer Vorsicht, gefordert hat. Jenes hat auch Calvin gethan; in diesem Punkte geht Beza über Calvin ¹⁾ hinaus. Aber eben die anempfohlene Vorsicht ist der Art, daß die praktische Brauchbarkeit des Gedankens der ewigen Reprobation so gut wie vernichtet

¹⁾ Instit. III, 23, 14.

wird. Denn wenn es richtig ist, zu schließen: „Ich habe Glauben, also bin ich erwählt“, nicht aber richtig, zu schließen: „Ich glaube nicht, also bin ich verworfen“, — da ja die Bekehrung noch erfolgen kann, so kommt man auch nur in einem Urtheile der Wahrscheinlichkeit dazu, daß Einer ohne Glauben gestorben oder daß von ihm die Sünde gegen den heiligen Geist begangen ist. Hieran erprobt sich das, was an Calvin's Theologie direct sich zeigt, daß der reformirte Lehrbegriff viel mehr gebunden ist an den Begriff der ewigen Erwählung als an die, allerdings erstrebte, Coordination des Begriffs der Verwerfung mit dem der Erwählung. So gewiß die Entwicklung der Lehre von der Providenz durch Calvin die zweckvolle Einheit der gütigen und gnädigen Weltleitung nur in der Fürsorge für die Gemeinde der Erwählten findet und so gewiß in diesem Zusammenhang jede Anspielung auf einen Beschluß ewiger Verwerfung von Menschen fehlt, sowie ferner die Ausführung der Lehre von der Erlösung dadurch bedingt ist, daß das Sittengesetz dem wesentlichen Willen Gottes entspricht, so ist dadurch für unsere Einsicht festgestellt, daß die durch die reine Willkür Gottes begründete Lehre von der doppelten Prädestination etwas Heterogenes auch im reformirten Lehrbegriff ist. Freilich glaubt man durch die heilige Schrift gebunden zu sein, auch dieses Lehrstück für verpflichtend zu achten. Und um ihm diese Geltung zu sichern, sah sich Beza veranlaßt, demselben die herrschende Stellung im System anzuweisen. Allein nicht nur zeigt sich, daß der Gedanke der Election einen praktischen Werth hat, der durch den Gedanken der Reprobation durchaus nicht erreicht wird, sondern die theologische Tendenz Beza's und seiner Nachfolger fand ihre sehr nahe Grenze daran, daß sie weit entfernt waren, die Lehren vom Gesetz und von der Erlösung nach Maßgabe des Gottesbegriffs umzugestalten, welcher der Prädestinationslehre zu Grunde gelegt wurde. Dies muß man im Auge behalten, indem der Widerspruch des Arminius gegen Gomarus im Kreise der reformirten Orthodoxie die schroffste Betonung des absoluten Gottesbegriffs hervorrief. Man darf sich durch die Absichtlichkeit und den Troß, mit welchem Amyraudus das durch nichts beschränkte Recht Gottes über die Menschen darstellt, nicht darüber täuschen lassen, daß die Tragweite dieses Begriffs nicht auf das ganze System, sondern nur auf die Prädestinationslehre berechnet war.

Franciscus Gomarus (geb. 1563, gest. 1614) läßt den beiden Lehren von der Providenz und der Prädestination ihre äußere Selbstständigkeit gegen einander, aber er verändert beide in charakteristischer

Weise ¹⁾. — Die Vorsehung Gottes ist seine zweckvolle Leitung der Welt, welche auf ewigem Beschluß beruht, deßhalb unveränderlich ist und sich durch die über die Mittelursachen übergreifende causale Allwirksamkeit Gottes vollzieht. Die Ordnung dieses Zusammenhanges spitzt sich dahin zu, daß die Werke der Schöpfung und Erlösung das Menschengeschlecht als den Zweck erkennen lassen, der insbesondere an den Erwählten ausgewirkt wird. Ueber diesen hinaus dient aber Alles dem Zweck der Ehre Gottes, jedoch so, daß dadurch Gott keinen Zuwachs an Seligkeit hat, d. h. sein ganzes Wirken aus sich heraus, sein bis zur Gemeinde der Erwählten führendes providentielles, in ewigem Beschluß begründetes Handeln besitzt keine Nothwendigkeit für ihn, sondern ist rein zufällig, wie es Thomas ebenfalls vorbehält. Von demselben entlehnt Gomarus ferner den Gedanken, daß Gott von allem Möglichen eine *praescientia indefinita* hat, daß er aber durch seinen Willen aus dem Kreise desjenigen, was er als möglich denkt, die zu verwirklichenden Absichten ablöst, von deren Verwirklichung er demnach seine *praescientia definita* nur auf Grund seines Willensbeschlusses hat. Deßhalb hat Gott auch von den wirklichen Sünden eine Erkenntniß auf Grund dessen, daß er sie gestattet. Obgleich Gomarus durch den Gebrauch dieses Wortes sich in Widerspruch zu Calvin und Beza setzt, so erklärt er doch ausdrücklich, daß er mit dem Gestatten der Sünden keinen der Absicht entgegengesetzten Sinn verbinde; er will mit jenem Sprachgebrauch nur andeuten, daß Gott sich zu den Sünden einigermaßen anders verhält als zu den guten Handlungen. Denn auch die Sünden will er nicht, sofern sie Sünden sind; aber er will sie, indem er sie gestattet, als Handlungen und als Mittel zum guten Zweck. Sofern sie Sünden sind, rühren sie allein von dem Geschöpfe her und lassen Gott keineswegs als Mitschuldigen erscheinen. Dieser Schein wird nun insbesondere widerlegt, indem Gott die Sünden zu guten Zwecken und in guter Weise leitet; seine Weisheit und Güte wird dabei kund, indem er in Ordnung bringt, was durch die Schuld der Geschöpfe in Unordnung gekommen

¹⁾ Ich schöpfe die folgende Darstellung aus der *Conciliatio doctrinae orthodoxae de providentia dei* (Opp. theol. omnia, 2. ed. Amstelod. 1664. fol. Tom. II, p. 125—139) — und aus der am 31. October 1604 gehaltenen *Disputation de praedestinatione*, welche vorliegt in *Jac. Arminii examen thesium Fr. Gomari de praedestinatione. Accesserunt Steph. Curcellaei vindiciae, quibus suam et Arminii sententiam de jure dei in creaturas adversus Mosis Amyraldi criminationes defendit. 1645.*

ist. Denn ein guter Zweck ist in Hinsicht der Verworfenen die Bestrafung ihrer Sünde, in Hinsicht der Erwählten die Erprobung ihrer Tugend und ihre Züchtigung durch Anderer Sünden. Und über diese Linie hinaus dienen die Sünden der Ehre, welche auch sie der Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes eintragen. — Diese Darstellung des Begriffs der göttlichen Vorsehung wird nun ergänzt durch die Prädestinationslehre, deren Geltung in den letzten Sätzen über die bei Erwählten und Verworfenen verschiedene Zweckmäßigkeit der Sünde vorausgesetzt wird. Und zwar wird durch den von Beza aufgebrachten Gedanken der teleologischen Unterordnung der Schöpfung unter den Gedanken der doppelten Prädestination diese Lehre nicht nur äußerlich der nothwendigen Form der Lehre von der Providenz angenähert, sondern in dieselbe als ihr eigentlicher Kern eingeschoben. Indem durch die Erwählung und die Verwerfung die entgegengesetzten übernatürlichen Zwecke der einzelnen Menschen festgestellt werden, denen alles Uebrige als Mittel untergeordnet ist, so folgt, daß die Erschaffung der Menschen, ihr ursprünglicher Zustand, die Gestattung ihres Sündenfalles und alle weiteren Mittel zur Realisirung von Seligkeit und Verdammniß der Einzelnen abhängig sind von dem ewigen doppelten Beschlusse Gottes. Denn in dem Denken des Urhebers ist der Zweck das Erste und die Mittel das Zweite. Indem also Gott Menschen zum ewigen Leben oder zur Verdammniß vorherbestimmt, kennt er sie zunächst nur als servabiles, damnabiles, creabiles, labiles, reparabiles. Erst indem sie durch den gefaßten Beschluß der doppelten Prädestination bestimmt bezeichnet sind als servandi und damnandi, sind sie für Gott auch creandi (Th. 12. 13.).

Zu Calvin's Darstellung verhält sich dieses Resultat thomistischer Dialektik so, daß hier die Gleichgiltigkeit überwunden ist, in welcher bei jenem die beiden Lehren von der Providenz und von der Prädestination zu einander standen. Ob es gelungen ist, die Teleologie des Begriffs der Providenz auch der Lehre von der Prädestination aufzuprägen, wird sich nun daran zeigen, wie Gomarus die Bestimmung Calvin's deutet, daß das ewige Decret und seine Durchführung in letzter Rücksicht dem Zwecke der Ehre Gottes dient. Hierunter versteht Gomarus nicht mehr wie Calvin (s. o. S. 99 f.) den verschlossenen formalen Selbstzweck Gottes oder seine einsame Selbstbefriedigung über die Erfolge seiner unwiderstehlichen Wirksamkeit in der doppelten willkürlichen Richtung des Willens, sondern er schließt damit zusammen die Anerkennung jener Erfolge als göttlicher Willenswirkungen durch

die Creaturen (Th. 15. 28). Wird nun der Begriff der Ehre Gottes als des Zweckes der Prädestination ausdrücklich in dieser Weise erweitert, so erscheint dies für das Unternehmen des Gomarus als unumgänglich, weil die Providenz von der Abzweckung der Natur auf das ganze Menschengeschlecht hinaufsteigt zu der Abzweckung auf die Gemeinde der Erwählten. Allerdings haben nun weder Calvin¹⁾, noch Beza, noch Gomarus deutlich ausgesprochen, daß es hierbei auch darauf ankommt, daß die Erwählten gerade die auf sie abzweckende Vorsehung Gottes richtig erkennen; aber sie würden die Richtigkeit dieser Annahme auch nicht haben leugnen können. Strebt nun Gomarus deutlich nach der Zueinsbildung der Lehren von Providenz und Prädestination, so ist es bezeichnend, daß er die Ehre Gottes als den Zweck der letztern erst erfüllt sieht in der Anerkennung derselben durch die Creaturen. Hier aber bedurfte es wohl einer näheren Bestimmung. Denn wer unter den Menschen soll das geheimnißvolle, in der heiligen Schrift ange deutete Doppelverfahren Gottes in demüthigem Glauben erkennen, als die Gemeinde der Erwählten? Und doch hat es seinen guten Grund, daß Gomarus nicht zu diesem Ausdruck sich erhoben hat. Denn damit wäre der ganze Tenor des Prädestinationsgedankens ent wurzelt worden. Dieser ist ja auf die logische Coordination von Erwählung und Verwerfung gestellt; diese wäre nicht haltbar, wenn die Ehre Gottes die Anerkennung seiner doppelten Prädestination durch die Erwählten in sich schloffe. Dann ständen nämlich die Erwählten Gott näher als die Verworfenen, jene würden direct, diese nur indirect der Ehre Gottes dienen, und sofern der Beschluß dem Erfolge entspricht, würde folgen, daß die Verwerfung der Erwählung nicht coordinirt, sondern subordinirt ist²⁾. Allein jenes Schema ist die wesentliche Bedingung der Prädestinationslehre; in der richtigen Fühlung davon hat Gomarus die Bestimmung des Begriffs der göttlichen Ehre nicht auf die von uns zu erwartende Fassung gebracht. Aber dadurch kommt auch an den Tag, daß der Gedanke von der Prädestination nicht wie der von der Providenz auf ein teleologisches Schema angelegt ist, daß er sich vielmehr demselben entzieht. Und so dient dies zur Rechtfertigung

1) Calvin auch nicht in der oben angeführten Aeußerung des Consensus Genevensis, daß die reprobī in utilitatem nascuntur electorum, — auch Beza nicht, indem er die Ehre Gottes als letzten Zweck bezeichnet, quatenus in rebus ab ipso conditis et in earum administratione patefit.

2) Eine ähnliche Betrachtung bei Arminius, *Examen thesium Gomari*, p. 20.

Calvin's, welcher der Prädestinationslehre, wenigstens wo er sie direct behandelt, ihr eigentliches Gepräge der Willkür bewahrt hat, indem er bei dem Zwecke der Ehre Gottes nur gedacht hat an die Bewahrung des formalen Selbstzweckes Gottes bei seinem in zwei entgegengesetzten concreten Richtungen ausgeübten Handeln. Zugleich aber dürfen wir behaupten, daß die Harmonisirung der beiden Lehren, die Begründung der einheitlichen Providenz auf die doppelte Prädestination, weder gelungen ist, noch gelingen kann. Deshalb bricht denn auch bei Gomarus die eigentliche Grundlage der Prädestinationslehre, der durch keinen concreten Endzweck motivirte Wille Gottes, sein Recht und Belieben, durch die Absicht der teleologischen Abrundung der Weltordnung unaufhaltsam durch. Die Gerechtigkeit des Beschlusses der Reprobation hängt ab von dem Rechte wie von der Weisheit Gottes als des obersten Herrn aller Dinge, der Niemandem verpflichtet ist. Jedoch sein Recht besteht darin, daß er die Gewalt hat, wie der Töpfer, ehrenhafte und unehrenhafte Gefäße zu verfertigen; seine Weisheit beschränkt sich darauf, daß sie den Unterschied der Gefäße zur Zierde des Hauses anordnet; die Gerechtigkeit des Beschlusses endlich wird nur darin nachgewiesen, daß Gott das Urtheil der Verwerfung nicht ohne die Rücksicht auf die Sünden der Menschen verhängt (Th. 26. 27).

Mit dem dominium absolutum ist nun der Maßstab des Gottesbegriffs wieder ausgesprochen, welchen die Nominalisten als den berechtigten einfach voraussetzten, dessen Recht endlich in dem Streite zwischen Arminianern und Calvinisten genauer erörtert wurde. Eine eigenthümliche Probe für die nachgewiesene directe Abstammung der in der Calvinischen Prädestinationslehre giltigen Gottesidee von Duns Scotus bietet nun der Umstand, daß ein calvinistischer Theolog, der als Gegner der arminianischen Partei auftrat, sich wieder bis zu der scotistischen Folgerung aus dem dominium dei absolutum verstieg, daß Gott auch das Gegentheil von den im Gesetze den Menschen ertheilten Vorschriften hätte verfügen können, daß er Lästerung, Meineid, Lüge u. s. w. gebieten könne, und daß auch die Grenze der allerdings undenkbaren Selbstverleugnung Gottes durch die Annahme nicht verletzt werde, daß Gott die Leugnung seiner selbst, die Unterlassung alles Cultus und alles Gebetes mit Recht hätte gebieten können, wenn er wollte. Diese allerdings nicht bloß von Curcelläus, sondern auch von Amyraldus weit weggeworfenen Behauptungen hat Johannes Synoblovius, ein Pole, Professor zu Franeker, ausgesprochen in seinen

Vindiciae quaestionum aliquot difficilium et controversarum in theologia (Franker 1643), die mir freilich nur bekannt sind aus Curcelläus' Allegation ¹⁾. Aber Amhraldus (de jure dei in creaturas, p. 75) hat doch nur seinen Schauer gegen diese natur- und religionswidrigen Sätze kundzuthun vermocht; die Widerlegung, die er versucht, trifft entweder den Szydlowski nicht, oder sie schlägt zugleich die auch von Amhraldus vertretenen Prämissen zu Boden.

Es kommt aber zunächst darauf an, die Einschränkung zu bezeichnen, welche Arminius (geb. 1560, gest. 1609) dem in seinem Kreise nun einmal überlieferten, wenn auch nur auf das Problem der Prädestination angewandten Begriffe von Gottes Herrschaft über die Menschen hinzuzufügen für nöthig achtete. Denn auf eine Modification desselben, nicht auf eine völlige Neubildung kommt der Arminianismus hinaus, ein Umstand, welcher es sicher stellt, daß diese Richtung sich nicht von der Wurzel des reformirten Lehrthpus abgelöst hat, so weit sie sich übrigens in allen Punkten von den Sagen des Calvinismus entfernt. Da die Prädestinationslehre nicht der directe Gegenstand dieser Darstellung ist, sondern nur in Betracht kommt als der Stoff, an welchem die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der absoluten göttlichen Macht erkennbar sind, so sind an der Kritik, welche Arminius gegen die Lehre des Gomarus übte, für uns nur die Punkte interessant, die seinem eigenen Gottesbegriffe dienen. Dahin gehört nun der Protest gegen die Distinction der scientia indefinita und definita, durch welche Gomarus die teleologische Gestaltung der Prädestinationslehre möglich gemacht hatte. Es dient dazu eine Verbindung thomistischer und scotistischer Bestimmungen. Thomistisch ist die Annahme der scientia indefinita, daß Gott die Erkenntniß von allem Möglichen hat, auch von demjenigen, was niemals wirklich wird. Scotistisch ist die Annahme der scientia definita, in der Gott alles Wirkliche nur erkennt auf Grund dessen, daß er es will. Er will nun die creabilia, salvabilia, damnabilia

¹⁾ In den oben angeführten Vindiciae de jure dei in creaturas, p. 24. Derselbe bezeichnet den Szydlowski als Schüler des Johann Makowski (Maccovius), ebenfalls Pole, geb. 1588, gest. 1644 als Professor in Franker, über welchen ich in Herzog's Real-Encyclopädie die Notiz finde, daß er die „scholastische Methode in die Dogmatik der reformirten Kirche“ wieder eingeführt habe. Auch er war Gegner der Arminianer und Curcelläus spielt darauf an, daß Szydlowski seine Weisheit diesem seinem Lehrer verdanke. Vergl. über ihn Schweizer a. a. O. II, S. 182.

als *creanda*, *salvanda*, *damnanda*, also erkennt er diese nur in den Bedingungen, in denen er sie will, und kennt deshalb in den Menschen keine Freiheit der Selbstbestimmung zum Heile oder Unheile. Und da im Geiste Gottes der Gedanke des Zweckes dem der Mittel vorhergeht, so bestimmt er durch seinen Willen die Menschen logisch früher als *salvandi* und *damnandi*, ehe er sie als *creandi* will; die Schöpfung und ursprüngliche Ausstattung der Menschen ist von Gott aus nur als Mittel ihrer schließlichen Befeligung oder Verdammung gemeint und vollzogen. Arminius bestreitet nun mit den Mitteln des Thomas die scotistische Prämisse der menschlich nicht bedingten Prädestination. „Das Erkennen ist in Gott vor dem Wollen, indem es mit seinem unendlichen Wesen identisch ist. Also kann nicht sein Wille Grund einer Erkenntniß Gottes sein. Das unbegrenzte Erkennen Gottes bietet das Mögliche seinem Willen dar, daß er aus dem Möglichen auswähle, was zukünftig sein wird“ (Examen thesium Gomari, p. 56). Hierdurch wird erreicht, daß Gott das Heil denen bestimmt, deren Glauben er *a priori* vorherseht. Gegen die Verwendung der thomistischen Lehre von den göttlichen Ideen zu dem Zwecke des Gomarus erhebt er aber darum Einspruch, weil dasjenige, was Gott selbst erst als möglich, noch nicht als seiend erkennt, auch von Gott nicht schon nach den Qualitäten des Seienden als *creabile*, *salvabile*, *damnabile* unterschieden werde (p. 34). Daraus folgt, daß Gott die Menschen nicht früher als *salvabiles* und *damnabiles* erkennt, ehe er sie als *creandi* kennt. Auch im Gedanken Gottes gehen die als wirklich gesetzten Subjecte den Accidenzen voraus, die Substanzen den Qualitäten. Der Beschluß zu schaffen geht also auch vor dem Beschlusse, das Accidens der Seligkeit oder der Verdammniß an dem Geschöpfe zu setzen (p. 19). Diese Ordnung darf nicht deshalb umgekehrt werden, weil *finis prior in intentione quam media*. Denn wenn auch die Schöpfung nothwendig der Heilsverhängung vorhergeht (in Gottes Gedanken wie in der Wirklichkeit), so ist doch die Schöpfung nicht als Mittel auf das Heil der Menschen berechnet (p. 48). Durch die Schöpfung besteht diese Welt, durch die Erlösung wird die zukünftige gegründet. Da nun jede von beiden in ihrer Art vollkommen ist, der Zweck aber die Vollkommenheit einer Sache bezeichnet, so verhält sich weder die zukünftige Welt als Zweck zur gegenwärtigen, noch die Erlösung als Zweck zur Schöpfung (p. 19. 45).

Wenn man im neueren Sprachgebrauche diejenige Richtung in der Theologie speculativ nennt, welche auf einen Gedanken von Zweck=

einheit der Welt und Menschengeschichte durch Gott ausgeht, so erhellt, daß Arminius, indem er die Erlösung nur als Accidens der Menschennatur gelten läßt, im Gegensatz von Zwingli und Gomarus antispeculativ ist. Er wurde freilich dahin gedrängt durch die offenbare Unwahrheit, mit welcher die Verdammniß neben der Seligkeit als ursprünglicher Zweck für die Mehrzahl der Menschen behauptet wurde, da ja doch, wie er sagt, der Zweck den Sinn eines Gutes hat (p. 16). Konnte er jedoch die Verdammniß nur als mögliche Folge der zufälligen Sünde betrachten, so folgte auch für die Erlösung der Charakter des Zufälligen. Deshalb wird eine speculative Theologie im oben bezeichneten Sinne die Sünde nie als das bloß Zufällige betrachten können. Aber in dieser Hinsicht kommt Arminius, den Umständen gemäß, auf den Typus der lutherischen Lehre hinaus, welche ebenfalls unspeculativ ist. Mit dem Lutherthum trifft Arminius auch darin zusammen, daß seine Bekämpfung der Prädestinationslehre nicht bloß durch das moralisch-anthropologische Bedürfniß ¹⁾ geleitet ist, sondern auch durch die Rücksicht auf die Bedeutung der Offenbarung in Christus. Er sagt, daß, wenn nach Eph. 1, 4 der göttliche Beschluß der Bestimmung zum Heil in Christus gegründet sei, dann die hergebrachte Lehre durchaus schriftwidrig sei (p. 136. Ebenso in der an die Stände von Holland und Westfriesland gerichteten *declaratio sententiae*, p. 21, in *Arminii orationes et tractatus*. Lugd. Bat. 1611). Freilich suchten die Lutheraner in der Zeit des Arminius noch Vermittelungen zwischen ihrer praktischen Heilsordnung und der in der Concordienformel noch vorbehaltenen Prämisse der Prädestination des Einzelnen, allein sie haben sich durch Arminius leicht überzeugen lassen, daß die von Luther zusammengefaßten Gedankenreihen theologisch nicht zu vereinigen seien. Warum also mündete der Arminianismus nicht wenigstens in der Heilsordnung auf die festgestellte Bahn des Lutherthums ein, sondern warum hat er trotz der Dortrechter Synode seine Stellung als Spielart des reformirten Christenthums behauptet?

Der Grund liegt darin, daß Arminius und die Seinen sich insoweit an den in der calvinistischen Prädestinationslehre ausgeprägten Gottesbegriff hielten, daß sie nur eine Modification desselben vornahmen. Denn für die zureichende Erklärung jeder individuellen Gestaltung des Christenthums, welche eine allgemeinere Geltung in der Geschichte gewonnen hat, möchte ich im Widerspruch mit Schnecken-

¹⁾ Schweizer, Centraldogmen, II, S. 30.

burger wie mit Schweizer die Regel aufstellen, daß dazu niemals bloß religiös-sittliches Bedürfniß oder Disposition und niemals bloß der Gottesbegriff zureichen, sondern erst beides zusammen in der unumgänglichen Wechselwirkung, deren Geltung es verbürgt, daß die Religion in keiner ihrer individuell verschiedenen Gestalten weder subjective Einbildung noch theoretisches Erkennen ist. Der Arminianismus insbesondere und sein Widerspruch gegen den überlieferten Calvinismus kann nicht schon durch die Tendenz der Sicherung der sittlichen Freiheit, Thatkraft, Selbstverantwortlichkeit erklärt werden, denn diese waren durch die Geltung der Prädestinationslehre so wenig bedroht, daß sie vielmehr durch diese Lehre in der reformirten Kirche eine eigenthümliche Hebung erfahren haben. Wollte man den Arminianismus aus einer subjectiven religiösen Disposition derjenigen Art erklären, welche durch seine katholisirende Heilsordnung bezeichnet wäre, so gilt dagegen, daß Arminius dieselbe nicht festgestellt hat, also auch nicht von einer nach ihr bemessenen Gesinnung ausgegangen ist, indem er das Dogma von der Prädestination bekämpfte. Die Heilsordnung der Arminianer ist vielmehr erst eine Folge des im Streite gegen Gomarus gewonnenen Gottesbegriffs des Arminius. Sollte nun aber dieser objective Gedanke als objectiver ausschließlich die Eigenthümlichkeit des Arminianismus begründen? Nein, sondern nur so, wie er einem ethisch-religiösen Bedürfnisse entspricht und gar nicht aufgefaßt werden kann ohne diese Begleitung. Umgekehrt kann dieses durch den Gottesbegriff der strengen Calvinisten nicht befriedigte Interesse dem Arminius gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein, außer in der Modification des Gottesbegriffs, welche er vornimmt.

Die Wahrheit der ewigen Reprobation von Menschen, die Gott noch nicht mit der Absicht, sie zu schaffen, vorstellt, hatte Gomarus durch die drei Sätze begründet, daß Gott Herr über Alles und zu Allem berechtigt, daß er Niemandem verpflichtet und daß er weise sei in der Hervorbringung von ehrenhaften und unehrenhaften Gefäßen in seinem Hause (oben S. 115). Dagegen wendet Arminius ein: Ein Recht Gottes kann nur gedacht werden gegen etwas, was ist; das Recht der Verdammniß kann also auch für Gott nicht möglich sein gegen Wesen, die er noch nicht einmal beschlossen hat zu schaffen (p. 13. 107. 121); — ferner, ist Gott Niemandem verpflichtet, so heißt das, ihm Gutes zuzuwenden, aber daraus folgt nicht, daß er berechtigt sei, anstatt dessen ihm Böses zuzuwenden (p. 108); — endlich paßt jenes biblische Bild nicht auf den Fall der Reprobation,

da es nur auf einen quantitativen Werthunterschied von im Hause gleich brauchbaren und nützlichen Gefäßen hinweist, während die Verdammten weder im Hause Gottes brauchbar sind, noch überhaupt in dasselbe eingerechnet werden können (p. 108—114). Indem nun Arminius bei dem Grundbegriff von Gott als dem Herrn und berechtigten Eigenthümer aller Geschöpfe stehen bleibt, so erklärt er, folgende Beschränkungen des Begriffs machen zu müssen. Jedes Recht ist eine Beziehung zwischen zwei existirenden Wesen, welches auf einer Gemeinschaft (*communicatio*) Eines gegen den Andern beruht. Eine gerechte Gewalt oder ein Recht Gottes über Menschen ist demnach nur denkbar aus einer vorausgehenden Wohlthat Gottes oder aus einem vorausgehenden Vergehen des Menschen oder aus einem Contract zwischen Beiden (p. 13. 121). Es ist klar, daß der erstere Fall den beiden anderen übergeordnet ist und deshalb allein oder hauptsächlich in Betracht kommt. Gott hat also ein Recht über die Menschen nur unter der Voraussetzung, daß er ihr Schöpfer ist, und sein Recht, Uebel zuzufügen, folgt aus deren Vergehen nicht in einem Maße, welches unverhältnißmäßig die Wohlthat übersteigen würde. Also ist Gott auch als Schöpfer nicht berechtigt, das höchste Uebel der Verdammniß denen zuzufügen, denen er durch ihre Erschaffung nur ein begrenztes Gut zuwendet (p. 122). — Die Bedeutung dieser Modification des in der Calvinischen Prädestinationslehre überlieferten Gottesbegriffs in theoretischer Hinsicht wird an der Controverse zwischen Ambrabus und Curcelläus verständlich werden. Allein schon hier darf hervorgehoben werden, daß Herrschaft und Recht als Kategorien für das Verhältniß Gottes zu den Menschen eine religiöse Bedeutung für Arminius nur haben, indem er sie durch eine Gemeinschaft sittlichen Werthes begründet und begrenzt achtet. Und so gewiß Recht und Religion entgegengesetzte Arten von Maßstäben oder Motiven praktischer Gemeinschaft sind, so erscheint in der Aufstellung des Arminius eine berechtigte Correctur des Gottesbegriffs, welcher, wie ihn Gomarus in Anwendung auf die Lehren von der Prädestination und Vorsehung entwickelt hatte, der specifisch-religiösen Bestimmtheit entkleidet war.

Aber diesen unumschränkten Begriff getraut sich Ambrabus (geb. 1596, gest. 1664) *de jure dei in creaturas* zu rechtfertigen und die Correctur des Arminius zurückzuweisen ¹⁾. Er widerlegt zu-

¹⁾ In *Dissertationes theologicae*. Salmur. 1660. (Sechs an der Zahl. Die

nächst die Allgemeingiltigkeit der Behauptung des Arminius, daß jedes Herrschaftsrecht durch Wohlthaten bedingt sei, in nicht sehr glücklicher Weise. Er schiebt diesem Satze den Sinn unter, daß jede Wohlthat ein Recht begründe, und hat es leicht, dagegen zu erinnern, daß durch Wohlthaten weder Kinder über ihre Eltern noch Unterthanen über ihren Fürsten ein Recht gewännen. Gegen den directen Sinn des Satzes vermag er nur den Fall vorzubringen, daß Völker gewählten Fürsten die Gewalt übertrügen, ohne von ihnen Wohlthaten empfangen zu haben. Freilich erwarte man von dem gewählten Fürsten Wohlthaten, aber diese Erwartung schließe ja die Meinung aus, daß die Wohlthaten der übertragenen Gewalt vorausgingen und sie begründeten. Deshalb könne nur so viel zugestanden werden, was auch an der väterlichen Gewalt sich zeige, daß durch Wohlthaten die Gewalt verstärkt werde. Begründet ist dieselbe jedoch auf die Erhabenheit (*υπεροχή*). Dieselbe ist im eigentlichen Sinne das Attribut Gottes an sich, der keinen Höhern über sich hat, der als Schöpfer, Lenker, Richter der Welt handeln kann, wie ihm beliebt, und dessen Handlungen gut sind, weil es ihm beliebt, so zu handeln, wie er thut. Gott, dessen Gewalt durch keine ihm von Anderen gegebenen Gesetze und durch keine Schranken bestimmt ist, ist sich selbst Gesetz, und aus seiner vollkommenen Gerechtigkeit heraus handelt er nur gerecht. Der Gewalt Gottes, sofern sie auf Anderes bezogen ist, kommt das Prädicat der *ἀνεύθυνα*, der Unumschränktheit, zu, d. h. auch wenn Gott etwas Unrechtes thäte, so gäbe es kein Recht, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Dies wird anschaulich gemacht an dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, zwischen unumschränkten Regierungen und Unterthanen, in welchem jede rechtliche Abwehr des Mißbrauchs der Gewalt ausgeschlossen ist, — ferner an der Ordnung in der Natur, in welcher die höher stehenden Classen von Wesen die volle Gewalt haben, mit den niedrigeren nach ihrem Belieben umzugehen.

Der Begriff dieser unumschränkten Gewalt Gottes ist, wie man sieht, nur negativ und nur juristisch gefaßt; sein religiöser Werth aber ist in dem Zutrauen ausgedrückt, daß Gott, indem er sich selbst Gesetz ist, auch in den Fällen gerecht handelt, in welchen man versucht sein möchte, ihn wegen Ungerechtigkeit in Anspruch zu nehmen.

(frühere Ausgabe, 1645, enthält deren nur vier.) Ein ausführliches Excerpt der Schrift bei Schweizer a. a. O. II, S. 355—372, — welches jedoch ohne Hervorhebung und Beurtheilung der leitenden Gesichtspunkte unverständlich bleibt.

Es wird sich später zeigen, ob der Begriff der rechtlich unbeschränkten Handlungsweise Gottes sich mit dieser religiösen Voraussetzung wirklich verträgt. Zunächst unternimmt es Amhraldus, zu beweisen, daß Arminius trotz seiner abweichenden Tendenz seinem Grundbegriff effectiv zustimme. Soll nämlich nach dessen Ansicht die Gewalt Gottes über den Menschen auf der Wohlthat der Erschaffung beruhen, soll aber Gott doch das unbeschränkte Recht haben, dem Menschen das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so kann dies nach dem Privatrecht nicht gelten, welches die Zurücknahme einer freiwilligen Schenkung verbietet. Gilt also jenes Recht Gottes über das dem Menschen geschenkte Leben, so stützt es sich auf das von Amhraldus vertretene dominium absolutum. Es ist das gleiche Recht, mit welchem die Obrigkeit dem Verbrecher das Leben, das sie ihm nicht verliehen, und der Sieger dem Besiegten sein Eigenthum nimmt. Dies Recht Gottes wird festgestellt durch die Entscheidung im Buche Job, welche die göttliche Vollmacht, Uebel zu verhängen, nicht ableitet von der Verleihung des Lebens an Job, noch von der Constatirung seiner Sünde, sondern von Gottes Majestät allein, welche nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann. — Ist also diese Gewalt Gottes unumschränkt, so urtheilt Paulus richtig, daß Gott, wenn er wollte, Menschen auch ohne Rücksicht auf ihre Sünde (supralapsarisch) in die ewige Verdammniß zu stürzen das Recht hatte. Man darf freilich daran denken, daß die Güte und die Gerechtigkeit Gottes die Fähigkeit, so zu handeln, ausschließen. Die Güte gilt entweder einem erst herzustellen oder einem als vorhanden gedachten Object. In jener Beziehung ist der Gebrauch der Güte ganz frei, so daß sich Gott ihrer enthalten, also z. B. auch die Welt ungeschaffen lassen konnte. In Hinsicht der geschaffenen und unschuldigen Creatur kann zwar Gott nicht umhin wohlzuthun, aber dies beruht nicht auf einer Rechtsgemeinschaft zwischen Beiden. Fließen also alle Wohlthaten aus der vollkommen freien Güte Gottes, so hat, wie Amhraldus nicht ausspricht, aber offenbar meint, die Güte Gottes ihren Spielraum an den Wohlthaten, steht aber in keinem Verhältniß zu der etwa beschlossenen Verdammniß Unschuldiger, kann also auch dieselbe nicht von Gott aus hindern. Die Gerechtigkeit kann sie nicht hindern. Sofern sie belohnt, beruht sie blos auf Güte, da die Creatur keinen Rechtsanspruch auf Belohnung hat. Also gilt von der belohnenden Gerechtigkeit dasselbe, was von der Güte gilt. Die Strafgerechtigkeit endlich stützt sich freilich auf die nothwendige quantitative Relation

zwischen Strafe und Vergehen, jedoch schließt sie keine Gleichheit zwischen dem Richter und dem zu Strafenden in sich, sie behält vielmehr gerade die qualitative Erhabenheit des Richters vor, greift also auch nicht hindernd in die Folgerungen aus dieser Stellung Gottes gegen die Creatur ein.

In diesen Beweisen, daß weder die Güte noch die Gerechtigkeit Gottes seiner Vollmacht präjudicirt, unschuldige Menschen zu verdammen, verfäht Ambraldus etwas undeutlich, obgleich in ihnen die eigentliche Aufgabe gelöst werden soll. Ich habe mir deshalb erlaubt, sie mit verdeutlichenden Zusätzen zu reproduciren, die jedoch, wie ich meine, nur in der Absicht des Schriftstellers gegründet sind. Unzweideutig ist aber ein anderes Paar von Beweisen für denselben Satz, dessen Schwierigkeit noch durch das Eingeständniß verschärft wird, daß Gott in dem gesetzten Falle weder gütig noch gerecht, nämlich zur Bestrafung der (nicht vorausgesetzten) Sünde, verfahren würde. Dessenungeachtet können weder Güte noch Gerechtigkeit jenen Beschluß hindern, weil sonst die *ἀρετή*, die Souverainetät, Gottes verletzt würde. Denn wenn die Güte jenes Hinderniß wäre, so würde folgen, daß, je gütiger ein Machthaber wäre, seine Gewalt um so niedriger unter der höchsten bliebe. Für Gott aber muß der Begriff der höchsten Gewalt feststehen, also kann er in deren unumschränkter Ausübung nicht durch Güte beschränkt werden. In Hinsicht der Gerechtigkeit gilt derselbe Schluß daraus, daß, je gerechter und billiger ein Richter wäre, er um so mehr von seiner richterlichen Erhabenheit einbüßte. Außerdem aber erinnert Ambraldus daran, daß, wenn auch die Gerechtigkeit Gott daran hindern würde, die unschuldige Creatur durch die Verdammniß zu bestrafen, er das Recht dazu hätte, die Verdammniß als körperliches Uebel zu verhängen. Leider hat er unterlassen, diesen Gesichtspunkt klar zu machen, nachdem er vorher einmal das *malum physicum*, wenn es nicht Strafe sein soll, auf väterliche Züchtigung und chirurgische Operation bezogen hat und auf „tausend ähnliche Dinge“.

Ambraldus erinnert zum Schlusse daran, daß, wie es im Verhältniß des Sohnes zu dem ungerechten Vater, der Unterthanen zu dem tyrannischen Fürsten kein Recht des Aufstandes gebe, man auch sich fügen müsse in das Recht Gottes, die unschuldige Creatur zu verdammen. Und allerdings, wenn man sich auch durch Auswanderung der Tyrannei eines irdischen Fürsten entziehen kann, wer will der Hand Gottes entgehen? Aber ist die politische Loyalität, welche

Amhraldus (40 Jahre vor Aufhebung des Edicts von Nantes) keinen Anstoß an dem Grundsatz nehmen läßt, daß Fürsten auch an vertragsmäßige Verheißungen gegen ihre Unterthanen nicht gebunden sind, und daraus den gleichen Schluß auf Gott zieht, wirklich der zureichende Maßstab für den christlichen Glauben an Gott? Zur Beantwortung dieser Frage erinnere ich daran, daß durch die juristische Folgerung aus dem absolutum dominium, daß dessen Inhaber wegen Ungerechtigkeit bei Niemand verklagt werden dürfe, stets das Zugeständniß vorbehalten wird, daß Gott in der Verdammung Unschuldiger sittlich ungerecht handeln würde. Ich finde Schweizer's Bemerkung, daß Amhraldus „in Gott eine sittliche Selbstbeschränkung zu erkennen suche“, nicht bestätigt durch die eben analysirte Schrift, aber ich finde, daß Amhraldus durch seine juristischen Deductionen seine sittlichen Bedenken gegen das supponirte göttliche Recht der Verdammung Unschuldiger trotz aller Anstrengung nicht zu unterdrücken vermag. Ich ziehe keineswegs in Zweifel, daß das religiöse Vertrauen in die Güte und die Gerechtigkeit des so unumschränkten Gottes, welches Amhraldus ausdrückt, aufrichtig ist. Allein die Unsicherheit, mit welcher die Beweise dafür ausgeführt werden, und das Ergebnis derselben stellen es für mich fest, daß Amhraldus die Güte und Gerechtigkeit Gottes und seine souveraine Gewalt mit ihren Folgerungen nur neben einander vorgestellt, nicht in einander gedacht hat. Und ist es nicht eine indirecte, aber deutliche Verleugnung der christlichen Hauptidee von der Menschwerdung Gottes, wenn Amhraldus seinen Begriff von der juristischen Unumschränktheit Gottes unter den Gesichtspunkt stellt, daß, je gütiger und gerechter ein Machthaber und Richter sei, um so mehr seine Souverainetät Schaden leide? In theologischer Hinsicht bedeutet dies, daß dieser von den strengen Calvinisten herausgearbeitete, ursprünglich nominalistische Begriff von Gott unterchristlich ist. Hierdurch gewinnen wir die Erwartung, daß der Arminianismus das Recht seiner Beschränkung dieses Gottesbegriffes wird nachweisen können.

Der einzige Fall in menschlichen Verhältnissen, an welchem Amhraldus mit einem Schein von Recht nachgewiesen hatte, daß eine Obergewalt nicht auf Wohlthat begründet sei, war der, daß man Einen zum Fürsten wähle, von welchem man Wohlthaten noch nicht erfahren habe. Aber indem er zugestanden hat, daß man Wohlthaten von demselben erwarte, wenn man ihn zum Fürsten macht, so erinnert Curcelläus (geb. 1586, gest. 1659) überzeugend daran, daß nach

den Verhältnissen des Zweckbegriffes auch diese Anerkennung der Gewalt eines Fürsten auf Wohlthaten, nämlich auf den erwarteten Wohlthaten, beruhe¹⁾. Und zwar mit Recht. Denn die Erhabenheit, welche als Maßstab des Gottesbegriffes immer an der fürstlichen und der väterlichen Gewalt anschaulich gemacht wird, ist hierzu nur brauchbar, wenn sie als Verhältnißbegriff verstanden wird. Derselbe paßt aber auf Gott, gemäß der absoluten Initiative desselben, nur, wenn mindestens daran gedacht wird, daß er der Schöpfer der Creatur ist, daß er den Menschen das Leben geschenkt hat. Wenn der Fall gesetzt würde, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt wäre, sondern dieselbe zufällig aus den Atomen zusammengefloßen wäre, so könnte aus der Erhabenheit Gottes allein kein Recht desselben an Weltwesen abgeleitet werden. Hatte Amhraldus gegen Arminius behauptet, daß derselbe unwillkürlich auf seine Bedingung für die göttliche Rechtsgewalt verzichte, indem er Gott das Recht zugestehet, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, da dies nach dem Privatrecht unmöglich sei, so weist Curcelläus auch dies zurück. Nicht nur seien nach römischem Rechte Fälle vorbehalten, in denen es privatrechtlich möglich ist, Geschenke zurückzunehmen, sondern die Ansicht des Arminius, die gar nicht auf privatrechtlichen Maßstab rechne, schließe die Bedingung in sich, daß Gott das geschenkte Leben aus „gerechter Ursache“ wieder nehme. Nun meine ja Arminius, was Amhraldus ignorirt hat, daß die Obergewalt sich nicht bloß auf Wohlthat an die Untergebenen, sondern auch auf Mißthat derselben gegen den Machthaber gründe. Wenn also Gott das Recht hat, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so thue er es wegen eines Vergehens, wegen Mißbrauchs des Geschenktes durch den Empfänger, durch dessen Vorbehalt die Dauerhaftigkeit der Schenkung von vornherein bedingt sei. Das heißt, die Verleihung des Lebens durch Gott findet nur zum *usus fructus* statt, mit Vorbehalt des Widerrufs, wenn die Verleihung durch Vergehen verschertzt wird. Wenn ferner Amhraldus für seine Ansicht von der unbedingten Geltung der Gewalt Gottes sich darauf beruft, daß die Obrigkeit Verbrechern das Leben nimmt, das sie nicht verliehen hat, und der Sieger das Eigenthum der Besiegten, so sind diese Rechte im Einklange mit Arminius' Meinung, da sie auf der wirklichen oder im andern Falle auf der vorgestellten Bedingung eines *maleficium* beruhen. Auch die Unmöglichkeit, den Machthaber in Familie

¹⁾ *Vindiciae de jure dei in creaturas.* 1645.

und Gemeinwesen rechtlich zu verflagen, constatirt nicht die Unbedingtheit seiner Gewalt. Denn dadurch wird die sittliche Klage über Unrecht, das man von Solchen erfährt, nicht zum Schweigen gebracht, und indem man von ungerechten Vätern und tyrannischen Fürsten an Gott appellirt, so wird dadurch die Geltung der Vorstellung des Amhraldus unter den Menschen widerlegt. Zugleich aber wird dadurch ausgedrückt, daß man die Gewalt Gottes nur so versteht, daß in ihr jeder Schein des Unrechtes ausgeschlossen sei, d. h. die Gewalt Gottes muß verstanden werden nach Maßgabe seines durchaus gerechten und heiligen Wesens.

Hiermit kommt Curcelläus auf den Gedanken zurück, welchen Calvin und Amhraldus zwar auch ausgesprochen, aber nicht analysirt und nicht gegen die entgegengesetzte Meinung von der Maßlosigkeit des göttlichen Willens in Geltung gesetzt hatten. In Gott, sagt er, hängt auch der Wille von seinem Wesen ab; das Gerechte und Gute, nach welchem sich das Belieben Gottes richtet, ist sein heiliges Wesen. Zerfallen die möglichen Handlungen in *honesta*, *turpia*, *indifferentia*. so liebt Gott und erfreut sich an den ehrenhaften Handlungen in nothwendiger Weise, das Schmachvolle aber kann er weder selbst üben noch gebieten. Bei dieser innern Nöthigung seines Handelns durch sein Wesen besteht freilich seine Freiheit nach außen darin, daß er das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten nicht braucht, da er sich der Gesetzgebung enthalten kann. Wenn er aber Gesetze geben will, so kann er nichts Anderes gebieten als Gutes. Die entgegengesetzte Ansicht des Syblowski, welche ja immer als Consequenz der gangbaren Ansicht drohte und welche auch Amhraldus nur mit Schauder zurückwies, aber nicht zu widerlegen vermochte, schließt einen einfachen Widerspruch in sich. Denn wenn es als möglich behauptet wird, daß Gott gebiete, ihn zu hassen oder ihm nicht zu gehorchen, so würde man durch den Gehorsam gegen solches Gebot Gottes eben ungehorsam gegen ihn. Nur im Gebiete der indifferenten Handlungen hat Gott die Freiheit, sie auszuüben und sie den Menschen zu gebieten oder zu verbieten. Auf diese Classe von Handlungen bezieht sich das positive Recht, z. B. das Ceremonialgesetz, auf die anderen das Naturrecht. Von der Geltung des ersteren kann Gott dispensiren, von der des letztern nicht, wie auch die natürliche Vernunft bezeugt. — In entsprechender Weise wird aber nicht bloß durch die heiligen Schriften, sondern auch durch das Licht der Natur festgestellt, daß Gott gegen die Menschen gerecht und gnädig ist. Es

gibt, was Ambraldus geleugnet hatte, ein gemeinsames Recht für Gott und Menschen in Folge der Schöpfung und der Bundschließung mit den ursprünglichen Menschen. Gott hatte volle Freiheit, den Menschen nicht zu schaffen; nachdem er ihn aber zu seinem Wilde geschaffen hatte, so fordert die Billigkeit, daß er ihn seiner Bestimmung gemäß behandle, wie die Eltern sich gegen ihre Kinder zu betragen durch die Natur gelehrt werden. Der Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und der in die an sie gerichtete Gesetzgebung eingeklossen ist, begründet auch zwischen nicht Gleichstehenden ein gegenseitiges Recht; jede Gesetzgebung schließt auch stillschweigend die Bereitwilligkeit zu Günst und Wohlthollen gegen den gehorsamen Erfüller des Gesetzes in sich, und auch wenn Gott solchen Bund nicht geschlossen hätte, so erlaute doch die Billigkeit nicht, daß sich Gott unfreundlich gegen den Menschen benähme, geschweige denn in dem Grade, welchen die Rehabilitation Unschuldiger erreichen würde.

Die Berufung auf das Licht der Natur, um die väterliche Güte Gottes als sein principielles Verhalten gegen die Menschen zu erweisen, ist ein Gesichtspunkt, durch den sich Surcellius keineswegs von Calvin's Spur entfernt¹⁾. Den Gedanken des natürlichen Sittengesetzes hat er nicht von dem positiven Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen abgelöst. Es gilt ihm als natürlich, weil sein Inhalt der Natur Gottes entspricht²⁾; daß aber der Mensch nicht davon abstrahiren kann, beruht auf dem von dem Gedanken seiner Erschaffung unabtrennbaren Begriffe des Bundes, nicht auf seiner unabhängig von Gott feststellbaren Natur. Kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß der der Calvinischen Prädestinationslehre entsprechende Gedanke von dem absolutum dei dominium, so wie ihn Ambraldus nur consequent entwickelt hat, in seiner rein juristischen Fassung nothwendig den Eindruck des absoluten Egoismus in sittlicher Hinsicht macht, so ist es eine religiös berechtigte Correctur, indem der Arminianismus durch die Bezeichnung der Billigkeit als des allgemeinen Verhaltens Gottes zu den Menschen den Gottesbegriff auf einen

¹⁾ Inst. rel. chr. I, 3, 3 in Beziehung auf das Citat des Paulus aus Actus (An.-Gesch. 17, 28): Deus tanta praesentia nos exornans se patrem nobis esse testatus est, sicut etiam ex communi sensu et quasi dicante experientia profandi poetae eum vocarunt hominum patrem.

²⁾ Vgl. Limborch, theol. christ. V, 1, 3: Jus dei naturale est, quod in ipsa natura divinae fundamentum habet.

Maßstab sittlicher Art zurückgeführt hat¹⁾. Aber dieser Begriff ist nicht der höchste Begriff für die sittliche Handlungsweise. Wo er angewendet wird, ist die sittliche Messung der Handlung unvollständig. Wo nämlich eine sittliche Handlung aus Billigkeit hervorgeht, geht sie nicht hervor aus dem Motive der Pflicht, durch welches sie als nothwendig bezeichnet würde auf Grund der öffentlichen und allgemeinen Ordnung des Sittengesetzes. Sie geht vielmehr aus der Reflexion hervor, daß der Andere, mit dem man direct in einem Rechtsverhältniß steht, sittliches Wesen ist und daß man, sofern man selbst sittliches Wesen ist, die sittlichen Bedingungen seiner Erfüllung der Rechtspflicht zu beachten Ursache hat. Deshalb erscheint die Billigkeit entweder als Nachsicht oder als Belohnung, und zwar erwirbt man entweder sich selbst in jener ein Verdienst oder man berücksichtigt in dieser ein Verdienst des Andern. Die Billigkeit regelt also ein sittliches Verhältniß ausdrücklich nur als Privatverhältniß mit Verzicht auf den Begriff der Pflicht und deshalb tritt sie regelmäßig nur in Wirksamkeit als Begleiterin eines bestehenden Rechtsverhältnisses. Daraus erklärt sich, daß der Arminianismus, wie die angeführte Stelle des Episcopius beweist, den Grundbegriff des dominium absolutum dei, den man vom Calvinismus her empfangen hat, festhält und dem Rechte des Gewalthabers nur den egoistischen Charakter nimmt durch die Hinzufügung der sittlichen Schranke der Billigkeit gegen die Menschen²⁾.

¹⁾ Vgl. Episcopii institutiones theol. IV, 2, 28: Jus hominis non est jus, quod ex benefacto hominis aut ex foedere et contractu aliquo inter deum et hominem inito oritur, sed ex naturae hominis a deo creatae conditione, qua fit, ut juste aut jure aliquid homini a deo debeatur, non debito proprie dicto, sed quod deus hominem sic et non aliter creando ei aliquid debere voluerit, manens nihilominus supremus ejus dominus. — Jus ac dominium dei in hominem non est infinitum, sed partim dignitati naturae divinae, partim conditioni naturali hominis commensuratum.

²⁾ In demselben Falle ist auch die Modification, welche Conrad Vorst (geb. zu Köln 1569, gest. 1622) an der Lehre von Gott vorgenommen hat. Seine Abweichung von dem Calvinismus hat er gleichzeitig und unabhängig von Arminius vollzogen, in derselben Richtung und derselben Begrenzung wie dieser, jedoch nicht ohne Anregung durch die socinianischen Vorbilder. Zum Nachfolger des Arminius in der Professur zu Leiden ernannt, wurde er durch die gegen ihn ergehende Verfeinerung an deren Antritt gebindert. Vgl. Schweizer, Conradus Vorstius; Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen. Theol. Jahrb. Bd. 15. 16, — eine Abhandlung, welche es überflüssig macht, hier genauer auf Vorst einzugehen, die aber zur erwünschten Bestätigung der oben angestellten Erörterung dient.

Allein die Billigkeit begründet die sittliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen nur in der Weise des Privatverhältnisses, nicht im Sinne des öffentlichen allgemeinen Sittengesetzes. Dies zeigt sich ferner in folgendem Gedankengange. Amhradus hatte die Belohnung auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt nur mit Vorbehalt der vollen, durch kein Verdienst des Menschen zu beschränkenden Freiheit, hingegen die Strafe auf eine auch für Gott geltende Nothwendigkeit. Er war darin nur dem sittlichen Geiste der Reformation gefolgt, obgleich es nach seiner Prämisse von der unumschränkten Gewalt Gottes schwer fallen würde, den letzten Satz zu beweisen. Die logische Ungleichheit in dieser Behauptung wird nun von Curcelläus auf Grund der gemeinsamen Prämisse, aber auch nur mittels der eingeschobenen Bedingung der Billigkeit Gottes weggeräumt. Auch die Strafen hängen von Gottes freiem Willen ab und sind in keiner Nothigung für Gott begründet. Denn die Sünden haben nicht den Werth von Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung, sondern sind Schulden der Menschen, durch die sie Gott zur Strafe verpflichtet sind. Gott aber braucht sie nicht zu strafen, sondern darf sie ebenso wohl vergeben, wie der Gläubiger eine Geldschuld erlassen kann. Sonst, wenn Gott aus Nothigung Sünden strafe, könnte er sie auch nicht den Bußfertigen erlassen ¹⁾.

Diese Beurtheilung der Sünde tritt bei den Arminianern nicht zum ersten Male in der Geschichte der Theologie auf. Sie ist dem Thomas von Aquinum eigen ²⁾. Uebereinstimmung mit diesem behauptet deshalb auch die Lehre der Arminianer von dem Werthe des Erlösungsleidens Christi. Dieses entspricht nicht der strengen Straf-gerechtigkeit Gottes, sondern nur seinem zugleich gerechten und barmherzigen Willen, wie die Sündopfer im Alten Testament auch nur eine gewisse Art von Genugthuung für Gott vermittelten. Gott hat die Gehorsamsleistung Christi im Tode gleichsam als volle Gegenleistung für unsere Sünden angenommen (acceptavit), und die Bedingtheit der Sündenvergebung durch diese Vermittelung ist nur die zur Ehre Gottes und Heiligung der Menschen passendste Art. Die arminianische Vorstellung von der Justification endlich ist ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der Billigkeit Gottes ausgeprägt. Der Glaube, wegen dessen der Mensch unter der Vermittelung Christi

¹⁾ Vgl. Episcop. l. c. cap. 29.

²⁾ Vgl. die Studien über die Begriffe von Genugthuung und Verdienst Christi, Jahrb. Band V, S. 599 ff.

gerechtgesprochen wird, ist der freie Gehorsam gegen Christus, sofern er Prophet, Priester und König ist, also sofern er nicht bloß ver-
söhnt, sondern auch gebietet, der also schon gute Werke mit sich führt und den Gott um Christi willen sich gefallen läßt, auch indem er ihn als unvollkommen erkennt. Den Begriff des menschlichen Verdienstes, der bei den römisch-katholischen Lehrern dem der Billigkeit Gottes entspricht, wenden freilich die Arminianer nicht an; allein mit Ausnahme der Behauptung der mechanischen und materialistischen *infusio gratiae* entspricht diese Justificationslehre nur der römisch-katholischen und nicht der evangelischen.

Die Arminianer sind also mit ihrem Gottesbegriff, der ihr System beherrscht, ebenso hinter die Reformation zurückgekommen, wie der von ihnen bekämpfte, in der Calvinischen Prädestinationslehre herausgearbeitete Begriff von dem *absolutum dei dominium* vor-reformatorisch ist. Während nun aber die übrigen Theile des reformirten Lehrbegriffs teleologisch ausgeprägt und ihr ethischer Charakter durch den Gedanken beherrscht ist, daß das Gesetz den eigentlichen Willen Gottes ausdrückt und zugleich die menschliche Gemeinschaft mit Gott im Sinne des öffentlichen Rechtes ordnet, während also dieser Kern des reformirten Lehrbegriffs nicht vom Gedanken des *absolutum dei dominium* aus entwickelt ist, so haben die Arminianer sich nicht begnügt, mit dem Begriff der Billigkeit Gottes bloß das Prädestinationsdogma zu berichtigen. Sie haben vielmehr in Consequenz dieses Begriffs alle Lehren neu bearbeitet und sich auch der Calvinischen Lehrelemente entledigt, welche, wie die ursprünglichen Lehren von der Providenz, von der Erlösung und Rechtfertigung, auf einem ethischen Gottesbegriff höhern Werthes beruhen und von denen sich weder Gomarus noch Amhraldus lossagen wollten. Bemerkenswerth ist nun aber das hieraus folgende Verhältniß zwischen dem Arminianismus und der mittelalttrigen Lehre. Luther hatte die scotistisch-nominalistische Lehre von der allwirkenden Gewalt Gottes in ihrer zweifellos logischen Consequenz gegen den Pelagianismus in die reformatorische Theologie neben einer Neubildung der Lehre von Gott herübergenommen, und als Grundlage der Prädestinationslehre war sie in der reformirten Kirche obligatorisch geworden, ohne daß dadurch der Einfluß anderer Voraussetzungen von Gott auf die anderen Theile des Systems ausgeschlossen war. Im Mittelalter war jene Idee nun auch temperirt durch die Anknüpfung des Zugeständnisses der menschlichen Freiheit und des Verdienstes, d. h. das im Allgemei-

nen vorausgesetzte unumschränkte Recht Gottes, alles Mögliche zu wirken, war in der geltenden besondern Heilsordnung in den Begriff der sittlichen Billigkeit umgebogen. Solwie nun die strengen Supralapsarier Miene machten, die Idee von Gottes unbeschränkter Rechtsgewalt so weit zu treiben, daß die sittlichen und christlichen Ansprüche an Gottes Vorsehung der Consequenz jenes Gedankens aufgeopfert zu werden drohten, erzeugten Arminius und die Seinen die ursprüngliche, in der Theologie des Mittelalters vorgebildete Temperatur des Rechtes Gottes durch seine Billigkeit in ihrem System von Neuem. Jedoch ist der Arminianismus darum nicht etwa unvollständiger Catholicismus; denn dagegen entscheidet seine verschärfte Abneigung gegen Tradition, Hierarchie und Mechanismus der Gnade. Vom Socinianismus trennt ihn trotz mancher Berührungen sein Ursprung und seine absichtliche Aufrechterhaltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christus. Auch unvollständiger Lutheranismus ist er nicht, sondern eine Spielart des reformirten Christenthums. Damit sind auch Schweizer und Schneckenburger einverstanden. Allein es ist eine sehr schillernde Parallele zwischen Arminianismus und Pietismus, wenn Schweizer ¹⁾ den einen als Reaction gegen das reformirte Princip schlechthiniger Abhängigkeit von Gottes Beschluß, den anderen als Reaction gegen das lutherische Princip der Rechtfertigung einzig durch den Glauben bezeichnet. Denn der Arminianismus reagirt, indem er die Lehre durch Lehre corrigirt; der Pietismus reagirt, indem er die Lehre durch Praxis ergänzen will. Wegen dieses Abstandes ist es nicht so leicht, den Arminianismus als Spielart des reformirten Confessionstypus zu erkennen, wie dies vom Pietismus im Verhältniß zum Lutherthum kaum in Zweifel gezogen werden kann. Im Arminianismus geht ja nicht blos die Gottesidee, sondern auch die Auffassung der Rechtfertigung unter die Vorbilder der reformatorischen Lehre zurück. Wie kann damit bestehen, daß man jene Richtung doch zum reformirten Typus rechnet? Dies gilt jedoch in Hinsicht der Gottesidee deshalb, weil dieselbe nichts mehr als eine dem gemeinsamen Gesichtskreis entsprechende Modification derjenigen Idee von der göttlichen Rechtsgewalt ist, welche die Calvinische Prädestinationsidee beherrscht. Die Heilsordnung aber ist auch nur als eine Modification der praktisch-ethischen Gesamtrichtung des Calvinismus beabsichtigt ²⁾, allerdings im Sinne einer schlaffen Vermischung von

¹⁾ Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 56.

²⁾ Vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 25.

Glaubens- und von Werkgerechtigkeit, welche fast nur durch die Vermeidung des Begriffs von Verdienst von der römisch-katholischen Ansicht sich unterscheidet. Aber dies ist eben nicht ohne Wichtigkeit, daß das Stichwort absichtlich vermieden wird; dadurch gerade behauptet der Arminianismus den praktischen Boden des evangelischen Christenthums. Oder ist dies der einzige Fall, wo uns in Theorie und Praxis der Evangelischen Rückbildungen nach der Seite des Katholicismus begegnen? Ist die Ordination, welche Amtsgnade verleihen soll, von dem gleichnamigen römischen Sacramente zu unterscheiden? Ist die Selbstgerechtigkeit, die in pietistischen Kreisen sich bemerklich macht und theoretisch veranlaßt ist durch die Unterordnung der Rechtfertigung unter die Wiedergeburt¹⁾, die richtige Erscheinung der Gerechtigkeit aus dem Glauben oder nicht vielmehr die Nachbildung des Mönchshochmuths auf Grund der besondern Ordensreligion? Ertragen wir diese und ähnliche Erscheinungen, ohne sogleich auf Ausstoßung in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zu erkennen, so werden wir auch dem Arminianismus seinen Platz im Kreise des evangelischen Christenthums, als dem unähnlichen und schwächern Bruder des Calvinismus, nicht bestreiten. Und zwar hatte der Calvinismus alle Ursache, die Schwäche dieses Bruders zu dulden und tragen zu helfen, denn er hatte dieselbe eigentlich verschuldet. Trotz ihrer scheinbaren Zweckmäßigkeit zur Vernichtung alles Pelagianismus entspricht ja die Idee des absolutum dei dominium den unveräußerlichen sittlichen Ansprüchen an die Gottesidee nicht, wenn sie nicht durch den arminianischen Gedanken der Billigkeit corrigirt wird. Wurde die Idee aber hierdurch wieder für semipelagianische Consequenzen zugänglich gemacht, so ist an diesem Ausgang der Calvinismus mitschuldig, welcher die arminianische Gegenbewegung durch seine Ueberspannung des göttlichen Gewaltrechts herausgefordert hatte. Ist es nun eine Schwäche, daß die Arminianer die sittliche Bestimmung der Gottesidee nur in dem Begriff der Billigkeit, nicht in dem das öffentliche Recht des Sittengesetzes begründenden Begriffe der Liebe erreichen, so darf doch nicht übersehen werden, daß hierbei die Absicht obwaltete, sich möglichst wenig von dem Calvinischen Begriff des jus dei in creaturas zu entfernen, denselben nur zu beschränken und zu mäßigen. Die Schwäche in diesem Verfahren wird also erklärt durch die Absicht möglichst engen brüderlichen An-

¹⁾ Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, Theil 2, Art. 7, § 5. 6.

schlusses an den Calvinismus. Denn daß die Modification der Gottesidee Aenderungen in den übrigen Lehren nach sich ziehen mußte, war sich wenigstens Arminius noch nicht bewußt.

Schließlich aber bewährt das Verhältniß dieses so ungleichen Brüderpaares eine bewundernswerthe Regelmäßigkeit in der Bewegung der hier von uns verfolgten Idee Gottes. Die vorreformatorische Idee von dem unbeschränkten Rechte Gottes über die Menschen war in der mittelalttrigen Theologie mit einer Heilsordnung verbunden, die auf dem Gedanken der billigen Berücksichtigung menschlicher Freiheit durch Gott beruhte. Die logische Consequenz des absolutum dei dominium ist freilich die Ausschließung aller Freiheit der Menschen, und deshalb erschien sie den Reformatoren brauchbar für die Begründung der nur auf Gott zu beziehenden Heilsgewißheit. Aber die Gottesidee hat nicht blos logische, sondern auch ethische Bedingungen. Diese mußten nun durch die Arminianer wieder in Geltung gesetzt werden, sowie die strengen Calvinisten die logische Folgerichtigkeit der Idee in Anwendung auf die ganze Weltanschauung durchzuführen suchten. Indem aber die Arminianer nur die nächstliegende Correctur des unumschränkten Rechtes durch die sittliche Billigkeit zu vollziehen sich getrauten, so beweist die dadurch erfolgte Rückbildung des Systemes auf die Linie der mittelalttrigen Vorbilder, daß die Idee vom absolutum dei dominium überhaupt nur mit Verletzung der ethischen Bedingungen der Gottesidee aus ihrer semipelagianischen Temperatur gelöst und auf ihre logische antipelagianische Consequenz hinausgeführt worden war. Daß Luther ein fremdartiges, hinter die Linie der reformatorischen Interessen gehörendes Lehrmotiv in die reformatorische Theologie herübergenommen hat, ist also auch an der indirecten und zeitlich so entfernten Wirkung zu erkennen, daß die Arminianer in Gottesbegriff und Heilsordnung sich den römisch-katholischen Maßstäben wieder annähern. Daß sie dennoch nicht, wie so viele heterodoxe Protestanten des 17. Jahrhunderts, sich vor der sie verfolgenden Orthodoxie in den geöffneten Hafen der römisch-katholischen Kirche gerettet haben, würde unter allen Umständen ein Verdienst und ein Beweis ihres muthvollen Ernstes sein. Sie haben aber dabei das höhere Verdienst, daß sie an der Erreichung der evangelischen Katholicität durch Ermirkung der Toleranz die erste Arbeit gethan haben.

Ueber die Composition der eschatologischen Rede Matth. 24, 4 ff.

Von

O. Pfleiderer, Repetenten in Tübingen.

Die Rede Matth. 24, 4 ff. ist von jeher als eine der wichtigsten Reden in den Evangelien angesehen worden, und mit Recht; denn sie ist der Schlüssel zu den meisten anderen eschatologischen Reden; um so mehr wird für eine wissenschaftliche Untersuchung Alles darauf ankommen, ob oder wie weit sie echt oder welches Ursprungs sie sonst sei.

Die Rede zerfällt, wie Jeder leicht sieht, in drei Haupttheile, von denen der erste, 4—14, die ἀρχὴ ὁδύων, der zweite, 15—28, die ὁδύες, der dritte, von 29 an, das τέλος beschreibt. Nicht minder fällt aber auch das Weitere in die Augen, daß in jedem dieser Theile zwei Abschnitte zu unterscheiden sind, in denen verschiedenartige Gesichtspunkte vorherrschen. Während nämlich in den Versen 4 f., 9—14, 23—28, 32 ff. immer der specifisch=christliche Gesichtspunkt herrscht, die Christengemeinde vor den ihr drohenden Gefahren der letzten Zeit gewarnt und zur Treue im Glauben und Leben ermahnt wird, so ist dagegen in den Versen 6—8, 15—22, 29—31 die Betrachtungsweise theils eine weitere, theils eine engere; es sind theils Weltereignisse von allgemeinsten, das Völker- und Naturleben umfassender Bedeutung, theils ganz speciell eine innerhalb Israels sich vollziehende Katastrophe, was hier zu einem Zukunftsbild zusammengefaßt wird. Sehen wir indeß näher zu, so ist so viel schon im Voraus nicht undeutlich herauszumerken, daß die eigentliche Hauptscene in dem Mittelstück 15—22 zu suchen ist, also eben in der speciell jüdischen Katastrophe, wogegen die kosmischen Scenen 6—8 und 29—31 sich zu jenem Mittelstück nur als der einleitende Vordergrund und abschließende Hintergrund verhalten. Sonach ist zu hoffen, daß, wenn nur einmal die Situation in diesem mittleren Abschnitt 15—22 zur Evidenz gebracht wäre, von hier aus auch die beiden Abschnitte 6—8 und 29—31 in die rechte Beleuchtung zu stehen kämen. Haben wir dann diesen unter sich offenbar zu einem Gesamt-

bild zusammengehörigen Abschnitten ihre richtige Stellung angewiesen, so kann es sich erst weiter darum handeln, in welches Verhältniß hierzu sich die übrigen Abschnitte, in denen der christliche Gesichtspunkt vorherrscht, stellen.

Die Hauptfrage, von welcher die Erklärung des Abschnitts 15 bis 22 abhängt, ist die nach der Bedeutung des *βδέλνυμα ἐρημώσεως* V. 15. Der Ausdruck findet sich nach der LXX in Dan. 9, 27. 12, 11 und *βδέλνυμα ἀφανισμῶν* 11, 31. Was er aber hier zu bedeuten habe, läßt sich wohl schwerlich genau ermitteln, um so weniger, als die Uebersetzung der LXX ziemlich ungenau ist. Dagegen kann kaum ein Zweifel sein, daß in 1 Makk. 1, 54: „sie erbauten auf dem Altar ein *βδέλνυμα ἐρημώσεως*“, nichts anders gemeint sein kann, als die Errichtung eines Götzenbildes. Möglich ist diese Deutung auch in den Danielstellen, sofern hier das *βδέλνυμα ἐρημώσεως* immer in Verbindung gesetzt ist mit dem Aufhören der täglichen Tempelopfer, daher es sehr nahe liegt, die Worte *ἐπὶ τὸ ἱερόν* in Dan. 9, 27 vom „Altar“ zu verstehen, wobei dann diese Stelle sich sehr nahe mit 1 Makk. 1, 54 berühren würde. Von dieser Erklärung ausgehend, hat man denn auch in unserer Stelle von jeher vielfach an die Errichtung einer heidnischen Bildsäule im Tempel oder auf der Stätte des zerstörten Tempels gedacht. Noch Baur wollte deshalb die ganze Stelle auf den zweiten jüdischen Krieg unter Hadrian beziehen, weil damals auf der Stelle des Tempels die Bildsäule des römischen Kaisers errichtet worden sein soll, auch weil die übrigen Weissagungen unseres Kapitels, z. B. von den Völkerkriegen und von den Pseudo-Messiasen, erst auf jene Zeit und nicht auf eine frühere passen. Was den letzten Punkt betrifft, ob die einzelnen Züge und welche auf eine frühere Zeit passen, so wird sich dieß weiter unten erledigen; gegen Baur's Ansicht aber ist mit Recht geltend gemacht worden, daß hierbei nicht begreiflich ist, warum der viel bedeutendere erste jüdische Krieg nicht unter den vorhergehenden Drangsalen genannt wäre, nicht begreiflich, mit welchem Recht jener zweite jüdische Krieg als die größte Trübsal, die je gewesen ist, dargestellt sein könnte (Vers 21), da doch unverkennbar der Krieg unter Titus viel furchtbarer war als jenes Nachspiel unter Hadrian. Dazu kommt noch, daß dann unsere Stelle als vaticinium post eventum sehr späten Ursprungs wäre, spätern als nach sonstigen sicheren Daten die drei synoptischen Evangelien es sein können. Baur selbst hat deshalb unsere Rede in das schon früher verfaßte Evangelium eingeschoben sein lassen; allein dann müßte sie

nicht nur im Matth.-Evangelium, sondern in ganz gleicher Weise in den beiden anderen eingeschoben worden sein, eine Hypothese, die, wenn sie auch nicht an sich schon zu kühn wäre, jedenfalls daran scheitert, daß wir im Lucas-Evangelium gerade an dieser entscheidenden Stelle eine ganz andere Wendung antreffen, indem anstatt des unbestimmten und vieldeutigen Ausdrucks des Matthäus und Marcus in klaren und einfachen Worten die Zerstörung Jerusalem's geschildert wird. Dies erklärt sich nur, wenn die Redaction des Lucas-Evangeliums später ist als die bei Matthäus und Marcus, und daraus folgt, daß die letztere nicht erst aus der Zeit Hadrian's stammen kann. Beziehen wir sonach die Stelle versuchsweise auf den ersten jüdischen Krieg, so fragt sich: was könnte hier unter dem *βδελγµα ἐρηµώσεως* verstanden sein? Die gewöhnliche Auffassung nimmt bekanntlich „Greuel der Zerstörung“ = greuliche Zerstörung. Wenn nun auch die Möglichkeit dieser Erklärung des Wortes selbst nicht geleugnet werden kann, so spricht doch der Zusammenhang sehr entschieden dagegen; von einer „greulichen Zerstörung“ könnte schon nicht wohl gesagt werden, daß sie „stehe an heiliger Stätte“; sie besteht ja eben gerade in Vernichtung des heiligen Gebäudes und Entweihung seines heiligen Bodens. Die Hauptschwierigkeit aber ist, daß doch offenbar von einer Flucht nicht mehr die Rede sein könnte, wenn die Zerstörung schon vollendet ist; die Flucht hat doch nur einen Sinn im Anfang eines Krieges oder vor einer Belagerung, nicht aber, wenn der Feind Land und Stadt schon in der Hand hat! Dieser Schwierigkeit sucht die de Wette'sche Erklärung auszuweichen, welche den Vers nicht auf die Zerstörung unmittelbar, sondern auf die vorangehende Belagerung Jerusalem's oder, noch allgemeiner, Besetzung Judäa's durch römische Heere bezieht und unter dem *βδελγµα ἐρηµώσεως* die römischen Feldzeichen, unter *τόπω ἁγίῳ* den Boden des heiligen Landes überhaupt versteht. Allein am letztern scheitert diese Erklärung offenbar; *τόπος ἅγιος*, so absolut gesetzt, kann kaum etwas Anderes als den Tempel selbst meinen, und dieß vollends hier, da ja auch in der Daniel'schen Grundstelle jedenfalls der Tempel oder Altar gemeint ist. Zudem läßt sich auch kaum einsehen, wiefern die Anwesenheit der römischen Feldzeichen auf dem Boden Palästina's in damaliger Zeit noch etwas so Außerordentliches gewesen sein könnte, um daran die Nähe des Endes und die Nothwendigkeit schleuniger Flucht zu erkennen.

Sonach bleibt wohl kaum eine andere Annahme als die, unsere

Stelle habe sich ursprünglich überhaupt nicht auf die Zerstörung Jerusalem's und des Tempels bezogen, sondern setze auch hier wie in der Daniel- und Makkabäerstelle den Fortbestand dieser heiligen Stätte, die Erhaltung des Tempels voraus und drücke nur irgend welche sonstige Entweihung desselben aus.

Dann steht nun aber unsere Stelle in directem Widerspruch mit dem Anfang des Kapitels, welcher die klare Weissagung Jesu über die wirkliche Zerstörung des Tempels erzählt. Nehmen wir hinzu, daß auch sonst in diesem Abschnitt das specifisch-christliche Element fehlt, die Bedrängniß ganz nur von jüdischem Standpunkt aus geschildert ist („οἱ ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ“ B. 16), daß überdies die Scheu vor Sabbathverletzung durch Flucht nicht nur mit Allem, was wir sonst über Jesu Stellung zum Gesetz und zum Sabbath insbesondre wissen, in Widerspruch steht, sondern noch über die jüdische Gesetzheldigkeit selber hinausgeht: so scheint der Gedanke nahe zu liegen, daß wir hier eine nicht nur nicht von Jesu herrührende, sondern überhaupt gar nicht christliche, sondern jüdische Rede vor uns haben, ein Bruchstück aus irgend welcher jüdischen Apokalypse, das noch vor der Zerstörung Jerusalem's in die große eschatologische Rede der evangelischen Grundschrift um so eher aufgenommen wurde, als es auch in christlichen Kreisen ein gewisses Ansehen genoß, wie ja dieß z. B. in Bezug auf das Buch Henoch bekannt ist.

Allein diese Ansicht, welche neuestens von Weizsäcker in seinem Buch über die Evangelien aufgestellt wurde (S. 124 f.), scheint mir doch zu weit zu gehen. Die Voraussetzung der Nichtzerstörung des Tempels widerspricht allerdings der Weissagung, wie sie im Anfang unseres Kapitels von Jesu berichtet wird; aber sie widerspricht nicht, sondern stimmt vielmehr ganz überein mit Offenb. Joh. 11, 1, wonach nur die Stadt und der äußere Vorhof eine Zeit lang den Heiden preisgegeben werden soll, nicht aber auf immer und noch weniger zur völligen Zerstörung des Tempels. Auch Paulus kann nach Röm. 11 an eine völlige Zerstörung Jerusalem's und damit der jüdischen Nation als eines politischen Ganzen nicht gedacht haben. Was ferner die Gesetzheldigkeit in Bezug auf den Sabbath betrifft (B. 20), so widerspricht sie allerdings dem sonst bekannten Charakter Jesu, aber sie widerspricht nicht den judenchristlichen Anschauungen, wie sie z. B. in Matth. 5, 18 f. ¹⁾

¹⁾ Ich halte diese Verse nach Strauß' überzeugender Argumentation für unecht, d. h. nicht von Jesu gesprochen.

sich verrathen, und widerspricht gar nicht dem, was uns sonst über die Geseklichkeit des Jerusalemischen Gemeindevorstehers Jakobus überliefert ist. Kann hiernach 15—22 ebenso wohl jüdenchristlichen als jüdischen Ursprungs sein, so kann der hiermit nothwendig zusammengehörige weitere apokalyptische Abschnitt B. 29—31 entschieden nur christlichen und nicht jüdischen Ursprungs sein. Denn die rein jüdische Apokalyptik kennt weder einen vom Himmel kommenden Messias noch einen Messias unter dem Namen des Menschensohns ¹⁾. Die bekannte Danielstelle, welche die Basis der apokalyptischen Eschatologie geworden ist und aus welcher auch der Name Menschensohn als messianischer Titel häufig abgeleitet wird, weiß gerade von einem persönlichen Messias nichts, sondern nur von einem „Reich der Heiligen“, also, so zu sagen, von einer messianischen Aristokratie, aber nicht Monarchie; in der symbolischen Scene, in welcher Einer wie eines Menschen Sohn vor Gott gebracht und von diesem mit der Herrschaft belehnt wird, kann diese Menschengestalt schon vermöge des Parallelismus mit den vorhergehenden Thiergestalten unmöglich etwas Anderes sein als eine Personification des Volks Israel, dessen eigenthümliche Würde gegenüber den Weltreichen sehr passend dadurch versinnbildlicht wird, daß es vor Gott in Menschen- und nicht, wie jene, in Thiergestalt erscheint. In dem ältern, echten Theil des Buchs Henoch ist die messianische Zeit theils ebenso wie bei Daniel als unmittelbare göttliche Herrschaft ohne persönlichen Messias geschildert (im Bild von den Wochen), theils, wo von einem Messias die Rede ist (im Bild von den Schafen und Lämmern), erscheint er nur als rein menschlicher Friedenskönig, der nach vollendetem Gericht über das glückliche Volk Israel regiert; das Bild vom „weißen Stier“ sagt nichts Anderes, als daß der Messias aus der geläuterten Gemeinde selbst hervorgehe, vielleicht als Fortsetzung des schon bis dahin bestehenden makkabäischen Fürstenthums. Was aber die Christologie des unter dem Namen *Similitudines* bekannten Theils des Buchs Henoch betrifft, in welchem der Messias oft als Menschensohn bezeichnet und ihm eine vortweltliche Präexistenz beigelegt wird, so hat Hilgenfeld in der „jüdischen Apokalyptik“ überzeugend nachgewiesen, daß dieser Theil nicht vor dem Jahr 79 n. Chr. verfaßt sein kann und daß er wahrscheinlich von einem christlichen Gnostiker ver-

¹⁾ Vgl. dazu Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, première partie.

faßt ist. Erst das vierte Buch Esra macht den Messias zu einem himmlischen Wesen, läßt ihn auf den Wolken des Himmels einherfliegen, die Erde durch seinen bloßen Anblick erzittern machen und seinen Sitz nehmen auf dem vom Himmel gekommenen neuen Zion; kurz, es beschreibt die Ankunft des Messias ganz ähnlich wie die Johanneische Apokalypse die Wiederkunft des erhöhten Christus. Da aber das vierte Buch Esra nach Volkmar's ¹⁾ feiner Analyse erst unter Nerva verfaßt und daher mit höchster Wahrscheinlichkeit christlich tingirt ist, so kann auch diese Schrift nichts gegen den Satz beweisen, daß die rein jüdische, vor- und außerchristliche Apokalypstik keinen vom Himmel kommenden Menschensohn kenne.

Haben wir sonach in den Versen 15—22. 29—31 keine jüdische, sondern eine christliche Apokalypse vor uns, deren Charakter mit den Anschauungen der judenchristlichen Kreise, aus welchen auch die Johanneische Apokalypse herstammt, ganz übereinstimmt, so haben wir die Aufgabe, ihr auch eine bestimmte Stelle innerhalb der christlichen Aera auszufinden. Und an was anders könnte hierbei gedacht werden als an die Ereignisse in Jerusalem im siebenten Jahrzehnt? Nur die wirkliche Zerstörung Jerusalem's dürfen wir nach der obigen Untersuchung in unserer Stelle nicht finden; wir müssen also über diese etwas weiter zurückgehen. Nun wissen wir aus Josephus, daß schon zwei Jahre vor der Belagerung der Stadt, bald nach dem Ausbruch des Aufstands, in Folge des siegreichen Vordringens Vespasian's in Galiläa zwischen den beiden in Jerusalem herrschenden Parteien, den Gemäßigten und den Eiferern, die wüthendsten Kämpfe ausbrachen. Bedenkt man den maßlosen und übermüthigen Terrorismus der Eiferer, die Desperation der Gemäßigten, die glühende Aufregung des ganzen Volks im Bewußtsein der ungeheuren Lebensfragen, die hier auf dem Spiel standen: so läßt sich wohl begreifen, daß jene Parteitkämpfe Alles an Greulichkeit hinter sich zurückließen, was man bis dahin je erlebt hatte, wie sie denn auch wirklich in der Geschichte kaum irgendwo sonst als etwa in der ersten französischen Revolution ihres Gleichen haben mögen. Hören wir Josephus jene Tage schildern (B. J. 4, 6, 3): „Keines der besseren Gefühle war in jenen Unglückstagen so gänzlich vernichtet wie das Mitleiden; was Erbarmen hätte einflößen sollen, diente nur, die Trebler zu erbittern; von den Lebenden ging ihr Zorn auf die Gemordeten, von den Todten

¹⁾ Einleitung in die Apokryphen, II: das 4. Buch Esra.

wieder auf die Lebenden über; in der unsäglichen Angst pries, wer noch übrig geblieben war, die zuvor Weggerafften als zur Ruhe gekommene selig und die in den Gefängnissen Gemarterten erklärten sogar die Unbegrabenen für glücklich im Vergleich mit ihnen selbst. Alle menschlichen Rechte wurden von den Zeloten mit Füßen getreten, die göttlichen verspottet, die Prophetensprüche als betrügerisches Geschwätz verlacht. Es war nämlich ein alter Spruch gottbegeisterter Männer, daß dann die Stadt erobert und auch das Allerheiligste in Feuer aufgehen werde, wenn einmal Aufruhr ausbreche und Bürgerhände die gottgeweihten Räume beflecken. Obwohl die Zeloten im Allgemeinen daran glaubten, gaben sie sich doch selbst zu Werkzeugen der Erfüllung dieser Orakel her.“ Auf welches alttestamentliche Prophetenwort dieß Orakel zurückzuführen sei (Ewald denkt an Micha 3, 9—12) und ob überhaupt an einzelne Stellen dabei zu denken sei, können wir hier dahingestellt sein lassen; bezeichnend genug ist schon dieß, daß solche Weissagungen eben auf jene Greuel der Zeloten bezogen wurden. Was diese Greuel noch um so schrecklicher erscheinen ließ, war, daß auch das Heiligthum selber durch Bürgerblut entweiht wurde; Josephus a. a. O. 4, 3, 12 bemerkt darüber mit sichtlichem Nachdruck: „Man kann sagen, ihr [der Zeloten] Blut sei allein schon eine Befleckung des Heiligthums gewesen“ (scil. nicht erst das, was von den Heiden später darin verübt wurde). Ebenso erwiedert Josephus später ¹⁾ dem jüdischen Pöbel auf Gottes Schutz gegenüber mit schneidender Ironie: „Ja wohl, Du hast ja diese Stadt unserm Gott rein bewahrt und das Heiligthum ist immer noch unbefleckt! — Ist denn nicht die Stadt und der ganze Tempel voll von Reichnamen derer, die ihr ermordet habt? Gott also, Gott selbst führt mit den Römern das Reinigungsfeuer für den Tempel herbei!“ Was sollte uns noch hindern, eben auf diese Greuel der Entweihung des Heiligthums durch die Zeloten, welche auf alle Bessergefinnten offenbar den tiefsten Eindruck machten, unsern Vers 15 zu beziehen? Die „große Trübsal“ (V. 21) stimmt ohnedieß genau zu der „unsäglichen Angst“, von welcher Josephus in der obigen Stelle erzählt; die Nothwendigkeit schleuniger Flucht (V. 16 bis 18) erinnert an die Notiz des Josephus (4, 6, 3), daß ganze Schaaren Volks aus der Stadt dem Wüthen der Zeloten zu ent-

¹⁾ während der Belagerung, 6, 2, 1.

rinnen suchten, die Flucht aber schwierig ¹⁾ gewesen sei, da die Zeloten die Ausgänge aus der Stadt mit Wachen besetzten und die Verdächtigen niederstießen; und vielleicht darf man sogar bei der Erwähnung des Winters (V. 20) daran denken, daß der Terrorismus der Zeloten gerade im Winter 67/68 seinen Höhepunkt hatte ²⁾. Dieß Alles zusammengenommen, scheint mir die Annahme berechtigt, daß wir in den in Rede stehenden Abschnitten von Matth. 24 eine jüdenchristliche Apokalypse haben, welche aus dem Ende des Jahrs 67 n. Chr. datirt und den Impuls zur Flucht der Christen aus Jerusalem gab.

Dieß Resultat, das zunächst aus der Stelle selbst sich ergab, findet nun aber auch eine merkwürdige Bestätigung in einer Notiz des Eusebius (K. u. G. 3, 5), daß die Christen die Stadt verlassen haben *κατὰ τινὰ χρησμόν τοῖς αὐτοῖσι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου*. Warum dieser *χρησμός δι' ἀποκαλύψεως δοθείς* nicht unsere Weissagung Matth. 24 sein können, wie Röstlin ³⁾ für selbstverständlich hält, kann ich nicht einsehen; vielmehr scheint mir gerade Alles darauf hinzuweisen, daß dieser *χρησμός* mit unserer Apokalypse Matth. 24 identisch sein muß ⁴⁾; denn wäre letztere schon vorher bekannt gewesen, so hätte es nicht erst eines besondern Orakelspruchs *δι' ἀποκαλύψεως* bedurft; umgekehrt hätte aber auch unsere Rede später nicht mehr entstehen und sich für eine alte Weissagung ausgeben können, wenn doch in Aller Erinnerung gewesen wäre, daß man vor der Flucht von dieser Weissagung noch nichts gewußt, sondern durch anderweitige specielle Offenbarung veranlaßt worden sei, Jerusalem zu verlassen. Sonach bleibt nichts Anderes übrig, als daß jene *ἀποκάλυψις*, die nach Eusebius damals von den *δοκίμοις* aus unter der Gemeinde bekannt wurde, identisch ist mit der Apokalypse, die wir in unserm Kapitel gefunden haben. Daß sie damals schon für eine Weissagung Jesu selbst ausgegeben worden sei, ist möglich, aber nicht nothwendig, denn im Text weist nichts darauf hin; nur so viel ist klar, daß sie ihren Ursprung

¹⁾ Möglich, daß auf die mit dieser Flucht der Christen aus Jerusalem verbundenen Gefahren auch die Offenb. Joh. anspielt, 12, 9—13 (vgl. Ewald, *Elb. theol. Jahrb.* 1842, S. 554 f.).

²⁾ Vgl. Ewald, *Geschichte des Volks Israel*, VI, 684.

³⁾ *Synopt. Evangelien*, S. 119.

⁴⁾ Vgl. dazu auch *Colani a. a. O.* S. 208.

in irgend eine Vergangenheit zurückdatirt wissen wollte, sofern sie das, was ihr wirkliche Gegenwart ist, als zukünftig beschreibt. Dieß ist ja aber bekanntlich so sehr die Sitte aller apokalyptischen Literatur, daß nur das Gegentheil uns auffallen könnte. Auch der geheimnißvolle Zusatz in Vers 15: *ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω*, stimmt durchaus mit der sonstigen apokalyptischen Redeweise, wogegen er im Munde Jesu undenkbar, als Zusatz des Evangelisten aber, der ja erst nach der Zerstörung Jerusalem's schrieb, wo also dieser und die folgenden Verse gar keine praktische Bedeutung mehr haben konnten, sinnlos wäre.

Von unserer Annahme aus erklärt sich nun auch sehr einfach das vielbesprochene *εὐθὺς* Vers 29. Offenbar beziehen sich die Worte *εὐθὺς μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* auf Vers 21. 22 zurück: *θλίψις μεγάλη — κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι*. Hätte nun der Verfasser dieser Apokalypse erst nach erfolgtem Abschluß „jener Tage der großen Trübsal“ zu schreiben angefangen, d. h. nach der Zerstörung Jerusalem's, so hätte doch mehr als Kühnheit dazu gehört, zu versichern, daß sofort nach jenen Tagen, also in seiner unmittelbarsten Gegenwart, die Parusie durch die Erscheinungen am Himmel sich in Scene setzen werde, während er doch, indem er dieß schrieb, die Welt ihren Gang ruhig weiter gehen sah. Auch psychologisch wäre dann diese heiße Erwartung kaum mehr motivirt gewesen; nach erfolgter Katastrophe und beendigter Drangsalzeit legen sich naturgemäß die hochgehenden Wogen der erregten Gemüther wieder und die glühende Erwartung des unmittelbaren Endes kühlt sich ab, nimmt also auch die Möglichkeit einer weiteren Verzögerung schon eher in Aussicht; die Zeit, wo die Sehnsucht am ungeduldigsten, damit die Hoffnung am lebendigsten und die Erwartung des nahen Endes am kühnsten ist, das ist naturgemäß die Zeit mitten in oder noch besser am Anfang von einer großen Trübsal; hier war es ohne Zweifel eben jener Anfang der Jerusalemischen Schreckenszeit unter den inneren Wirren, das Ende des Jahrs 67. Im Uebrigen ist über diesen Abschnitt, Vers 29—31, nichts Weiteres hier zu bemerken; er findet seinen Commentar in der nur um ein Weniges jüngeren Apokalypse Joh., mit welcher er namentlich auch darin stimmt, daß „das Ende“ nicht unmittelbar als das Alles abschließende Weltende mit Gericht, allgemeiner Todtenerweckung und ewigem Leben dargestellt wird, sondern als ein zwar mit großen Natur-Erscheinungen und =Bewegungen verbundener, aber doch noch ganz

auf dem Schauplatz der Dießseitigkeit vor sich gehender Abschluß des vormessianischen Zeons und Beginn der Herrschaft Christi in der Mitte seiner versammelten Auserwählten (Chiliasmus).

Bildet Vers 29—31 den idealen Hintergrund zu dem apokalyptischen Bild, dessen Hauptscene in Vers 15—22 auf Grund gegenwärtiger reeller Erfahrung gemalt ist, so können wir seinen Vordergrund finden in den Versen 6—8, welche die ἀρχὴ ὁδίων schildern. Und hier kann es sich fragen, ob die Vers 6 f. geschilderten Züge gleichfalls, wie 29—31, nur dem Gebiete der Idealität angehören, gewissermaßen die herkömmliche apokalyptische Staffage vorstellend, oder ob sie auf historische Realität Anspruch machen können. Für das Letztere spricht das, daß sie ausdrücklich als die ἀρχὴ ὁδίων bezeichnet werden, somit als den ὁδίες in Vers 15—22, d. h. der Gegenwart des Apokalyptikers, vorausgehend, somit als Vergangenheit von seinem Standpunkt aus erscheinen. Und wirklich lassen sich auch diese Züge wenigstens der Hauptsache nach in der Geschichte vor 68 n. Chr. nachweisen. Wir brauchen kaum auf die seit 58 n. Chr. ausgebrochenen Kriege zwischen dem Römer- und Partherreich zurückzugehen (wiewohl es nach Josephus, B. J. prooem. 2, alle Wahrscheinlichkeit hat, daß man in Judäa nicht ohne Interesse jenen Vorgängen im Osten folgte), ebenso wenig auf die örtlich näher, aber zeitlich ferner liegenden Feindseligkeiten zwischen den Juden und Samaritanern (Jos. a. a. O. 2, 12), — es genügt vielmehr schon die Erinnerung an den jüdischen Aufstand selbst mit den vielen blutigen Kämpfen, die durchs ganze Land und namentlich in den paritätischen Städten (z. B. Cäsarea) zwischen Juden und Heiden ausbrachen, und an den Feldzug Vespasian's in Galiläa, der gegen Ende des Jahrs 67 schon gewaltige Ausdehnung gewonnen und dessen Erfolge auch der mittelbare Anlaß der greulichen Partaikämpfe in der Hauptstadt selbst geworden waren, — dieß zusammen genügt vollständig, um den Versen 6 f. als historisches Relief zu dienen. Ferner berichtet die Geschichte von einem Erdbeben in Laodicea im J. 60, einem gleichen in Pompeji im J. 62, von einer weit ausgedehnten Hungersnoth unter der Regierung des Claudius und einer andern unter der Nero's; und wie viele locale Calamitäten der Art mögen in Palästina κατὰ τόπους stattgefunden haben, von denen wir natürlicherweise nichts wissen! Ueberhaupt aber bedente man, daß es die Sache des Apokalyptikers nicht ist, Geschichte zu schreiben; er will nur einen bestimmten Eindruck auf seine nächsten Leser hervorbringen und zu dem Zweck greift

er einzelne diesen gerade bekannte Ereignisse auf, verwischt ihre bestimmten Züge, steigert, verallgemeinert, combinirt sie so, daß zuletzt jenes historische Hellsdunkel herauskommt, wie es sich für eine Erzählung, die doch nicht Erzählung, sondern Weissagung sein will, ziemt.

Wir kommen nunmehr auf die weitere Frage, wie sich zu diesen eben besprochenen Abschnitten (a) 6—8, 15—22, 29—31 die übrigen, bisher übergangenen Theile der Rede (b) 4 f., 9—14, 23—28, 32 ff. verhalten. Von diesen letzteren wurde schon zu Anfang gesagt, daß sie durch ihren Inhalt sich von den Abschnitten a. unterscheiden, sofern sie weder so allgemeine Weltkatakastrophen wie 6—8, 29—31, noch eine so speciell jüdische Katastrophe wie 15—22 behandeln, sondern sich auf die christliche Gemeinde, ihr Glauben und Leben, beziehen. Aber auch die Form ist hier eine andere; während die Abschnitte a. sich sehr klar und einfach gliedern in ἀρχὴ ὁδίων, ὁδῖνες und τέλος (Vordergrund, Hauptscene und Hintergrund), so findet sich in den Abschnitten b. schlechterdings kein naturgemäßer Fortschritt; schon Vers 4 f. ist von falschen Christi die Rede, dann Vers 11 von falschen Propheten, endlich wieder von falschen Propheten und Christi, Vers 24; vom τέλος war schon Vers 13 und 14 die Rede, aber die Verse 23 ff. handeln nun doch wieder von Zeiten der Verführung, die dem Ende vorausgehen müssen. Noch weniger aber bilden diese Abschnitte b. mit den dazwischen eingefeilten Abschnitten a. einen einheitlichen Zusammenhang. Vers 6—8 ist zwischen 4 f. und 9 ff. in einer Weise eingeklemmt, daß sich die Inconcinnität auf den ersten Blick verräth; denn in welch' einem sachlichen Zusammenhang könnten die Völkerkriege und sonstige äußere Calamitäten von V. 6 f. mit den Christenverfolgungen unter den Heiden (V. 9) stehen und gar mit den Lehrrirrhümern unter den Christen selbst (V. 11 f.)? Vollends aber ist die zeitliche Aufeinanderfolge zwischen den Abschnitten a. und b. durchaus unklar. Nachdem Vers 8 das Vorhergehende als ἀρχὴ ὁδίων bezeichnet hatte, erweckt das τότε in Vers 9 fast nothwendig den Schein, als ob nunmehr die auf die ἀρχὴ folgenden ὁδῖνες selbst, wie sie unmittelbar dem Ende vorhergehen müssen, eingeführt werden sollten; danach mußte dann eigentlich schon von Vers 15 an die Beschreibung des τέλος erfolgen; dieß ist aber in Wirklichkeit gar nicht der Fall, sondern offenbar bildet die 15—22 geschilderte Situation erst die Epoche der

der messianischen ὥδυνες (vgl. „die große Trübsal“ Vers 21), wogegen das eigentliche τέλος selber erst mit Vers 29 anfängt; von hier aus betrachtet, müßte also vielmehr alles vor Vers 15 Vorhergehende noch zu der ἀρχὴ ὥδυνων gerechnet werden; aber was soll dann das τότε Vers 9, wenn doch 9—14 noch in dieselbe Epoche wie 4—8 fällt? Und wenn bis Vers 14 nur erst die ἀρχὴ ὥδυνων geschildert wird, wie kann dann in Vers 13. 14 schon das τέλος erwähnt werden, zumal da nun doch wieder im Folgenden noch nicht unmittelbar vom τέλος, sondern erst von den ὥδυνες die Rede ist? Gewiß, es ist nicht zu verkennen: der Abschnitt 9—14 schiebt sich zwischen die beiden Abschnitte 6—8 und 15—22 in einer Weise ein, als sollte der feste Zusammenhang dieser letzteren aufgelöst, die bestimmte Zeitfolge ihrer Epochen verwirrt und damit zugleich der Zeitverlauf ihrer einzelnen Momente wesentlich modificirt werden. Während nämlich die dem Ende vorangehende Epoche nach 15—22 als eine ganz kurze Trübsalszeit erscheint (Vers 22: „κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκείναι“), so wird dieselbe in Vers 14 als eine unbestimmt lang sich hinausziehende geschichtliche Periode, in welcher die Missionirung der Heidenwelt sich vollziehen soll, dargestellt. Und ganz dasselbe begegnet uns auch wieder beim nächsten Abschnitt; während Vers 29: εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων, unmittelbar und zwar so eng an Vers 22 anknüpft, daß dadurch jedwede Zwischenzeit zwischen beiden Momenten schlechthin ausgeschlossen ist, so schiebt sich nun doch in Vers 23—38 eine solche Zwischenperiode ein, und zwar eine Periode von unbestimmter, jedenfalls nicht zu kurzer Dauer, da ja das Auftreten von falschen Christi u. nicht als momentaner Act gedacht werden kann. Endlich, nachdem 29—31 das Ende schon geschildert ist, sieht man sich gleichwohl Vers 32 f. wieder in die Zeit der Vorzeichen zurückversetzt, daher auch in Vers 33 die Beziehung der Worte πάντα ταῦτα unklar ist oder vielmehr nur dadurch verständlich wird, daß man mit Ueberspringung des unmittelbar vorangehenden Abschnitts auf Vers 23 ff. zurückgeht. — Aus alledem ergibt sich uns so viel: Die Abschnitte a. und die b. sind zwei nach Inhalt und Form heterogene Elemente der Rede; und zwar bilden die ersteren unter sich zwar eine wohlgeordnete und aufs engste zusammenhängende Reihe, sind aber so zwischen die einzelnen Abschnitte b. eingeklemmt, daß hierdurch nicht nur die Aneinanderreihung ihrer Glieder störend unterbrochen, sondern auch die

unmittelbare zeitliche Aufeinanderfolge ihrer Momente gehemmt und so der rasche Verlauf des in ihnen sich abwickelnden apokalyptischen Processus retardirt wird. Hiermit haben wir in der That den Schlüssel für das Verständniß der ganzen Composition gewonnen.

Da aus diesem Resultat von selbst folgt, daß die Abschnitte b. nicht gleichen Ursprungs sein können wie die a., so ist jetzt die nächste Frage: woher stammen sie? Und hier kann nun kaum ein Zweifel sein, wenn wir beachten, daß sich das Meiste dieser Abschnitte b. theils bei Matthäus selbst, theils bei Lucas unter den Reden Jesu an anderen Orten wiederfindet. Die Weissagung der Jüngerverfolgung unter Juden und Heiden findet sich schon Matth. 10, 17—22, zum Theil mit denselben Worten (10, 22 = 24, 13); auch die dort stehende Verheißung des Beistands des heiligen Geistes bei der Verantwortung haben wenigstens die Redactionen unserer Rede nach Marcus und Lucas aufgenommen. Die Warnung (V. 23—26) vor Verführung durch falsche Christi steht ganz ähnlich Luc. 17, 23; die Vergleichung der Parusie mit dem Blitz (V. 27) und die Gnome vom Aas und Adler (V. 28) findet sich Luc. 17, 24. 37; die Warnung vor Sicherheit mit dem Beispiel der Sündfluth hat Lucas noch mit dem von Noe's Weib vermehrt¹⁾. — Sind also diese Abschnitte b. im Wesentlichen an anderen Orten als Reden Jesu referirt, so ist daraus der Schluß zu ziehen, daß sie, schon ehe unsere Rede in ihrer jetzigen Composition existirte, unter der Gemeinde circulirten, sei es mündlich oder schriftlich (vielleicht in der Redensammlung des Ur-Matthäus). Dann haben wir aber allen Grund, sie der Hauptsache nach für echt zu halten, wie ja auch die hervorragendsten dieser Redestücke, z. B. die Bildrede in Vers 27 f., die ganze Paränese von Vers 36 an, in sich selbst durchaus das Merkmal der Echtheit tragen.

Hiermit sind wir auch einer Schwierigkeit enthoben, welche denjenigen Kritikern, die unsere ganze Rede, also auch die Abschnitte b., für ein späteres Product und vaticinium post eventum halten, einige Verlegenheit bereitet, nämlich das wirkliche Auftreten von

¹⁾ Auch die dem apokalyptischen Abschnitt a. angehörige Ermahnung zur schleunigen Flucht (V. 17 ff.) hat Lucas in jener Rede (17, 31), aber offenbar am unrichtigen Ort, sofern gegenüber der Parusie, um die es sich dort handelt, von einer Flucht doch nicht die Rede sein kann; er hat also diese Verse aus der apokalyptischen Rede, wo sie ursprünglich standen, in eine Rede Jesu, wohin sie nicht passen, versetzt.

Pseudo-Messiasen in der Geschichte des ersten Jahrhunderts irgend-
 wo nachzuweisen. Zwar will Röstlin in den Angaben des Josephus
 über den Goëten Theudas (Ant. 20, 5, 1) und über den Abenteurer
 aus Aegypten (B. J. 2, 13, 5 vgl. Apostelgesch. 21, 38), sowie in
 der summarischen Notiz von anderen ähnlichen Subjecten (2, 13, 4)
 messianische Züge entdecken; allein leugnen läßt sich doch nicht, daß
 alle diese weder selber sich den Messiasstitel beileigten, noch vom Volk
 für Messiasse genommen wurden. Sie alle wollten vielmehr nur, so
 zu sagen, die Vorläufer des Messias sein, indem sie den nach der
 Volksmeinung nothwendig der messianischen Zeit vorausgehenden Ent-
 scheidungskampf (Gericht über die Bedränger Israels) in Scene zu
 setzen und zu diesem Zweck die Volksmassen für sich zu gewinnen
 suchten. Wenn sie hierzu auch übernatürliche Wunderkräfte zu besitzen
 vorgaben, so erhoben sie sich deswegen doch nicht wesentlich über die
 Kategorie der anderen Volksführer und Räuberhauptleute, von welchen
 jene Zeit bekanntlich wimmelte. Es ist hierbei bemerkenswerth, daß
 trotz der größten Spannung der theokratischen Idee doch die Erwar-
 tung eines persönlichen Messias als sichtbaren theokratischen Haupts
 jener Zeit ferner lag als irgend einer andern ¹⁾. Das Ideal der
 nationalen Hoffnung war vielmehr Rückkehr zur Urgestalt der Ge-
 meinde wahrer Religion, zur reinen Gottesherrschaft; alle Zwischen-
 stufen waren unmöglich geworden; das Königthum, das man nicht
 einmal in der Seleucidenzeit gewünscht hatte, war jetzt vollends ganz
 verhaßt. Das Ideal sah man in der Gottesgemeinde des Pentateuch;
 nur daß man insofern noch darüber hinausging, als man jene brei-
 teste demokratische Basis, wie sie einst von den Korachiten angestrebt
 worden war, jetzt wirklich durchführte, indem gleich zu Anfang der
 Revolution die Gleichberechtigung aller Priestergeschlechter proclamirt
 wurde. So empfindlich war die junge Republik gegen alle König-
 thums- (also auch Messiassthum-) Präensionen, daß ein verdienst-
 voller Volksführer, Manahem, Sohn des bekannten Gaulonäers
 Judas, der sich solcher nur verdächtig gemacht hatte, mit dem Leben
 büßen mußte. — Sag nun aber den Juden alles Messiassthum damals
 so ferne, wie viel weniger ist anzunehmen, daß die Christen in jenen
 Zeiten versucht gewesen wären, sich von messianischen Prätendenten
 verführen zu lassen! Wie wäre also zu solchen Warnungen wie in
 unserm Kapitel in jener Zeit Veranlassung vorhanden gewesen? Wohl
 aber läßt sich das Andere recht gut denken, daß Jesus selber es einst

¹⁾ Vgl. hierzu Ewald a. a. O. S. 579.

für nöthig gefunden hatte, seinen Jüngern unter allerlei Formen und Wendungen einzuprägen, daß sie nach ihm keines Andern zu warten haben und in keinem andern Namen das Heil sei als in dem seinigen.

Indeß ist damit, daß wir Grund haben, die Abschnitte b. im Allgemeinen für echte Reden Jesu zu halten, natürlich nicht ausgeschlossen, daß nicht doch Einzelnes von späterer Hand sein könnte. Manchem Gegebenen, der sonst der Kritik nicht eben hold ist, wäre doch ein Nachweis der Unechtheit von Vers 34 aus naheliegenden Gründen erwünscht, und wirklich hat man auch schon dieselbe beweisen wollen aus dem Widerspruch, der zwischen Vers 34 und 36 bestehen soll; allein jene Unwissenheit über den bestimmten Zeitpunkt der Parusie schließt die Weissagung über den allgemeinen Zeitraum derselben durchaus nicht aus; überdieß findet sich bekanntlich die Weissagung von Vers 34 noch an verschiedenen anderen Stellen und in anderen Wendungen wiederholt, und ehe daher diese alle sicherer, als mir dieß auch nach der Untersuchung Colani's¹⁾ der Fall zu sein scheint, als unecht nachgewiesen sind, wage ich an der Echtheit von Vers 34 nicht zu zweifeln. Fast eher möchte ich vermuthen, daß Vers 35 ein Zusatz des Evangelisten sei, einmal, weil er mit dem Vorhergehenden und Folgenden in losem Zusammenhang steht, dann, weil sich sonst in den eschatologischen Reden der Synoptiker von einem eigentlichen Vergehen von Himmel und Erde nichts²⁾ findet (auch 19, 28 *παλιγγενεσία* ist bloße Neugestaltung, Umwandlung); wir hätten uns dann diesen Zusatz dadurch motivirt zu denken, daß der Evangelist der Weissagung Vers 34, deren Nichterfüllung zu seiner Zeit bereits etwas bedenklich werden mußte, eine unverfänglichere Wendung geben wollte, indem er ihr einen allgemeineren und in seiner Allgemeinheit unbezweifelbaren Gedanken zur Seite stellte. Doch dieß wollte ich, wie gesagt, nur als Vermuthung hinstellen. Um so entschiedener aber behaupte ich die Unechtheit von Vers 14. Wer die Parusie in solch' nächster Nähe erwartete, daß die erste Generation der Christengemeinde sie noch erleben sollte, der konnte doch kaum zugleich hoffen, daß bis dahin das Evangelium der ganzen Welt verkündigt sein werde. Und überdieß heißt es Matth. 10, 23 ausdrücklich, daß, ehe noch die Jünger nur durch alle Städte Israels gekommen sein werden, die Parusie schon erfolgen werde. Dieß ist der offenbarste Widerspruch mit Vers 14. Man kann auch nicht Stellen wie 21, 43 als Beleg für die Echtheit der unseren beiziehen,

¹⁾ a. a. O. S. 199 ff.

²⁾ Außer in dem jedenfalls unechten Vers Matth. 5, 18.

denn jener Vers erweist sich, abgesehen von allem Andern, schon durch seine erzwungene Stellung zwischen den Versen 42 und 44, welche er in ganz unnatürlicher Weise unterbricht, als späteres Einschlebsel. Diesen Vers aber abgerechnet, so bezieht sich das Gleichniß 21, 33—46 gar nicht auf den Uebergang des Christenthums zu den Heiden, sondern auf die Verwerfung der oberen Stände des Volks zu Gunsten der niedern Volksklasse; dasselbe gilt von 21, 28—32 (von den beiden Söhnen) und 22, 1—14 (vom Hochzeitsmahl), in welch' letztem aber die Verse 6 f. und 11—14 gleichfalls nicht zur ursprünglichen Gestalt des Gleichnisses gehören.

Dürfen wir hiernach Vers 14 unseres Kapitels als Zusatz des Evangelisten mit größter Wahrscheinlichkeit ansehen, so bestätigt gerade dieser Zusatz aufs augenscheinlichste, was wir schon oben als die Tendenz der Composition der ganzen Rede gefunden haben: die ungeduldige Erwartung einer unmittelbaren Nähe der Parusie zu temperiren. Nachdem die Katastrophe über Jerusalem hereingebrochen (und zwar in einer Weise, die der Apokalypstiker nicht erwartet hatte) und doch jenes *εὐθὺς* Vers 29 unerfüllt geblieben war, galt es, die gespannten Hoffnungen herabzustimmen; zu diesem Zweck mußte nothwendig die Apokalypse, wie wir sie in unseren Abschnitten a. gefunden haben, corrigirt, es mußte ihre zu rasch ablaufende Weltuhr retardirt werden. Und dieß wurde dadurch herbeigeführt, daß theils ihre festgeschlossene Kette aufgelöst und weitere, aus dem schon vorhandenen Material eschatologischer Reden Jesu zusammengesetzte, Glieder eingeschoben und angehängt wurden — unsere Abschnitte b. —, theils aber auch ein noch ganz neues Sperrrad eingesetzt wurde; — als solches bot sich zunächst und am natürlichsten die durch Paulus bald schon zum Allgemeingut der Christenheit (auch der judenchristlichen) gewordene Idee des Universalismus, deren Verwirklichung eine längere Zeit der Entwicklung des Christenthums postulierte als die, welche in der eschatologischen Rechnung des Urchristenthums vorgesehen gewesen war. Noch entschiedener als die beiden ersten Evangelisten thut dieß der spätere und paulinische Lucas, der vor der Parusie nicht nur das Evangelium den Heiden gepredigt, sondern auch „die Zeiten der Heiden erfüllt“ sein läßt (21, 34). Wie gut aber der Evangelist seinen Zweck erreicht hat, beweist die Mehrzahl der Exegeten bis auf den heutigen Tag, welchen der klare Sinn des apokalyptischen Grundstocks mit seinem raschen Weltverlauf sich völlig entzog hinter der jetzigen complicirteren Composition.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Das Leben Moses. Allen denkenden Bibelfreunden gewidmet von
Dr. Hermann Reckendorf. Leipzig, Wolfgang Gerhard, 1868.
VIII und 175 S.

Wir erwähnen dieses Büchlein nur als ein Symptom aus den Kreisen des orthodoxen Judenthums, in denen die Verachtung gegen das Christenthum noch recht rege ist. „Der Glaube, den Moses stiftete“, heißt es S. IV, „ist ein Glaube der That, der gesamten Menschheit und der ewigen Zukunft... Fünfzehnhundert Jahre nach seinem Tode löste sich von seiner Urflamme ein Funke ab, fiel in eine Tonne voll Heidenthum [!] und veränderte die Gestalt des Erdbodens, lichtete Urwälder u. s. w.: wie groß und erhaben muß nicht die Urflamme sein!“ „Nicht wer glaubt, sondern wer thut, soll nach Moses selig werden.“ Die Darstellung selbst ist eine bizarre Mischung von reflectirender Nüchternheit und rhetorischem Pathos, von Wunderglauben und Zweifelsucht, durchweg aber völlig unkritisch. Schon das Vorwort sagt uns: „Wir besitzen die Lebensgeschichte Moses von ihm selber niedergeschrieben, und zwar mit einer so natürlichen Offenheit, mit so naiven [!] Selbstgeständnissen seiner zuweilen menschlichen Schwächen, daß wir ihm unbedingtes Vertrauen schenken dürfen“ —, eine Apologetik, deren altfränkisches Wesen uns in die siebziger und achtziger Jahre des verfloffenen Säculums versetzt, wie überhaupt der popularisirende Styl völlig den Typus jenes Zeitalters verräth. Mit den Kenntnissen des Autors steht es aber etwas bedenklich. Obgleich Jude, vertheidigt er die Aussprache Jehovah (S. 3). Die Punctuation sei derart angelegt, daß sie etwas von jeder Zeitform: hajah, hôweh (er ist), jihjeh (er wird sein) enthält und heißt also der Ewige. Dann lesen wir: „Bunsen wollte aus höchst unzureichendem Grunde die Besart „Jahweh“ einführen“ —, während gerade dieser Gelehrte nicht Jahweh über setzte, sondern echt jüdisch „der Ewige“. Freilich weist uns jene Deutung so völlig in die engsten Kreise des Rabbinismus, daß es kein Wunder, wenn gewisse Leute, wie etwa Ewald, Hitzig, Hupfeld, selbst Delitzsch, für ihn nicht existiren. Der Verfasser hat auch ein Werk in fünf Bänden geschrieben: „Die Geheimnisse der Juden“; in dem, was offenkundig ist, ist er wenigstens schlecht zu Hause.

Zena.

E. Diestel.

Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments,
historisch untersucht von J. H. Scholten. Mit Bewilligung des

Verfassers aus dem Holländischen übersetzt von Carl Manchot.
Bremen, Hermann Geseuius, 1867. XII und 191 S.

Mit fühlbarer Wärme und ernster Gesinnung tritt der Verfasser dem Versuche entgegen, das hohe Alter eines neutestamentlichen Schriftkanons aus patristischen Zeugnissen zu beweisen. Er sieht darin den Versuch, das Christenthum in die Fessel eines historischen Buchstabens zu legen, einen Versuch, der ihm nichts Anderes heißt, als die Ewigkeit an ein Spinnengewebe hängen. Wenn das lebendige Christenthum in der Erkenntniß bestehe, daß in der Religion Jesu die höchste Befriedigung für die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde gefunden wird, so könne es nicht beruhen auf der Autorität eines geschriebenen Wortes, und es werde deshalb auch von der freien historisch-kritischen Untersuchung des Neuen Testaments nicht berührt. Von diesem Standpunkt aus hat er die älteste Geschichte des Kanons untersucht, die nähere Veranlassung dazu aber war Tischendorf's bekannte Schrift über das Alter der kanonischen Evangelien oder noch genauer genommen, die Aufnahme und Verwerthung dieser Schrift, denn erst durch diese hat dieselbe einen Charakter gewonnen, der sie zum Gegenstand einer solchen Bestreitung machen konnte.

Wir haben daher mehr eine Streitschrift gegen Tischendorf als eine Geschichte des Kanons, und die Arbeit bezieht sich demgemäß auch vorzugsweise auf die Evangelien und namentlich das vierte, welches den Arbeiten des Verfassers ohnehin am nächsten lag; die Ruhe der Untersuchung hat dadurch aber nicht gewonnen, und wenn man auch der Gesinnung alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, so wird man doch nicht leugnen können, daß dieselbe das historische Urtheil vielfach einseitig bestimmt hat. Um den späten Ursprung des Kanons als solchen und zum Theil auch der Schriften, welche denselben bilden, nachzuweisen, werden die Zeugen in gewissen Gruppen abgehört, nämlich: die kirchlichen Schriftsteller bis zum Jahre 170, die Ketzer, die Schriftsteller, Kanones und Uebersetzungen von 170—200, und daran schließen sich noch zwei Abschnitte: nämlich über Spuren von Zweifel am apostolischen Ursprunge des vierten Evangeliums noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und über die apokryphen Evangelien und die acta des Pilatus.

Der Verfasser zeigt hierbei eine ausgedehnte Belesenheit in der einschlägigen neueren Literatur, zeigt sich aber auch meist abhängig von den Arbeiten der Kritiker, welche sich an Baur angeschlossen haben, übertreibt noch die Ergebnisse derselben in manchen Fällen und läßt sich wohl auch Flüchtigkeiten zu Schulden kommen, welche nicht wohl möglich wären, wenn er überall nur von den Quellen selbst ausginge. Beides zeigt sich in der Durchführung der Ansicht, daß in den sämtlichen kirchlichen Zeugen, die im ersten Abschnitte verhört werden, noch keine Spur des vierten Evangeliums zu finden sei, ja selbst des Einflusses der Johanneischen Literatur überhaupt. So demnach auch bei Justin, Polykarp, Ignatius und Pseudoclemens. Er geht dabei von der Ansicht aus, welche doch die besonneneren Kritiker in Deutschland fast durchweg aufgegeben haben, daß das Evangelium erst um oder nach 150 entstanden sei und nach Baur eine Ver söhnung ebenso der Gnosis wie des Montanismus mit der Kirche bezweckt habe. Beispielsweise sucht er jene Behauptung bei Justin damit zu stützen, daß das Gespräch mit Nikodemus in Joh. 3 seinen secundären Ursprung verrathe, indem

die Frage nach der Möglichkeit einer neuen, zweiten Geburt gar nicht mehr zu dem vorausgehenden Satze über eine Geburt von oben (*ἀνωθεν*) passe. Aber gerade in diesem Unpassenden der Beziehung prägt sich ja die ganze Art solcher Johanneischer Wechselreden aus, während es ebenso natürlich ist, daß diese in der Reproduction durch Andere verwischt wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem Versuche, die Beziehung der Elementinischen Homilien auf die Johanneische Geschichte vom Blindgeborenen zu bestreiten und den Zusammenhang des Polycarpus-Briefes mit dem ersten Johanneischen zu leugnen, weil dort der Marcionitische, hier der Basilidianische Doketismus bestritten sei, welches Letztere aus dem Zeugnisse durch das Blut erhellen soll. Aber auch die Neigung, überall so lange als möglich die Benutzung geschriebener Evangelien überhaupt zu bestreiten, führt schon bei Clemens von Rom zu Behauptungen, welche mindestens in diesem Umfange nicht begründet sind. Bei Papias hat sich der Verfasser zu sehr von der veralteten Meinung leiten lassen, daß der Chiliasmus desselben ihn als Zudaisiten charakterisire und daß er die Tradition überhaupt über das geschriebene Wort stelle, wovon eigentlich doch nichts bei ihm zu lesen ist, wenn man nicht übersehen will, daß er sich über die Anwendung der Tradition als Nebenquelle von vorneherein entschuldigt. Ebenso wenig sind die Angaben darüber, was sich bei Justin über die Spuren eines Kanons findet, genau. Denn gerade Justin ist es, der unzweifelhaft den Uebergang bildet vom Citiren des Wortes Jesu als solchen zum Citiren desselben als eines geschriebenen. Als ein allgemeiner Mangel erscheint, daß das Absehen, wie sich an der Zusammenstellung S. 62 zeigt, was den Kanon betrifft, allein auf den Begriff der Kanonicität gerichtet ist, während davon unterschieden werden sollte, wo überhaupt das thatsächliche Bestehen eines neutestamentlichen Kanons, d. h. kirchlicher Sammlungen, angenommen werden muß. In dieser Rücksicht ist insbesondere das Verfahren Marcion's nur ungenügend gewürdigt. Und dieß gilt ebenso von dem ganzen Verfahren der Gnostiker, bei welchen der Verfasser fast nur darauf ausgeht, die vermeinten Belege für die einzelnen Evangelien, besonders das vierte, zu entkräften, ohne das Licht zu wüthigen, welches ihr Verfahren überhaupt und insbesondere ihre Reproductionen auf den kirchlichen Bestand werfen. In dem Abschnitt über Marcion ist noch besonders der wiederholte Versuch des Beweises hervorzuheben, daß demselben das vierte Evangelium seiner Ideen wegen besonders willkommen hätte sein müssen; auf diesem Wege läßt sich ein sicheres Resultat gewiß nicht erzielen. Der Abschnitt über die kirchlichen Zeugnisse von 170—200 enthält nichts Bemerkenswerthes, da der Verfasser am Ende dieser Zeit selbstverständlich die reife Frucht eines Kanons mit dem Begriff inspirirter Schriften anerkennen muß. Aber eben diese reife Frucht hätte darauf hinweisen müssen, daß derselben andere thatsächliche Vorbereitungen vorausgegangen sind, als in den beiden ersten Abschnitten zugegeben ist. Sonst herrscht auch hier dieselbe Ungunst gegen das vierte Evangelium vor; hier hätte Tatian's oratio ihre Stelle finden und anders gewürdigt werden müssen, als dieß in dem Abschnitt über die Ketzer geschehen ist. Im vierten Abschnitt wird zunächst aus den Apollinarisfragmenten geschlossen, daß die Gegner das Johannesevangelium bezweifelt hätten, wovon doch nichts dort steht. Als Zeugen gegen die allgemeine Anerkennung werden die Bestreiter, von welchen Irenäus erzählt, und ebenso die Aloger des Epiphanius in bekannter Weise verwendet, wobei dann der Verfasser selbst

zugestehen muß, daß sich bei dieser Auffassung der Aloger als einer Art von Kritikern ihre gleichzeitige Verwerfung der Apokalypse nicht erkläre. Noch schwächer ist die Beziehung der späteren Gnostiker, weil dieselben doch an dem synoptischen Schema der Amtsbauer Jesu festgehalten hätten, und des Muratori'schen Fragmentes, weil dieses Gegner voraussetze. Endlich im fünften Abschnitt verdient als eine selbstständige und eingehende Untersuchung die über die acta des Pilatus hervorgehoben zu werden, die den Zweck hat, zu zeigen, daß Justin und Tertullian nur eine Sage vom Vorhandensein eines Berichtes des Pilatus voraussetzen, die im Evangelium Nicodemi enthaltenen Acten aber erst nach der Maximinischen Verfolgung entstanden seien. Besondere Bedeutung für die Geschichte des Kanons haben diese Dinge nicht. Jene Geschichte selbst dürfte wohl in dem freisinnigen Geiste des Verfassers, aber ruhiger und mehr im Zusammenhange der ältesten Kirchengeschichte überhaupt untersucht werden.

Albingen.

E. Weizsäcker.

Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Altes und Neues von Carl Holsten, Dr. phil., Lehrer am Gymnasium zu Rostock. Rostock, Stiller'sche Hofbuchhandlung (Hermann Schmidt), 1868. X und 447 S.

Der vorliegende Band enthält von Altem folgende Arbeiten des Verfassers wieder abgedruckt: 1) die Abhandlung über die Christusvision des Paulus in Hilgenfeld's Zeitschrift 1861; 2) die Schrift: Inhalt und Gedankengang des Galaterbriefes 1859; 3) die Studie über die Bedeutung des Wortes *σάρξ* im Lehrbegriffe des Paulus 1855. Neues ist hinzugekommen außer Zusätzen und Verbesserungen zu jenen Arbeiten insbesondere: 1) Einleitung zur Abhandlung über die Christusvision des Paulus oder vielmehr Vertheidigung derselben gegen Benschlag's Besprechung in den Studien und Kritiken 1864, 63 Seiten; 2) eine Abhandlung über die Messiasvision des Petrus, 124 Seiten. Man kann daher sagen, daß ungefähr die Hälfte des Buches ganz neu ist, und die älteren Stücke erhalten durch die Zusammensetzung mit den neuen ebenfalls eine andere Bedeutung. Das Ganze, so wie es jetzt vorliegt, giebt eigentlich nicht mehr and nicht weniger als des Verfassers genetische Erklärung des Urchristenthums. Die früheren hier aufgenommenen Arbeiten haben Jeden, der sich mit dem Gegenstande beschäftigt, auch bei ganz abweichender Ansicht durch die Freimüthigkeit und die Schärfe der Untersuchung angezogen; weil sie die Hauptfragen bis in die letzten Konsequenzen verfolgen, konnten sie nicht anders als lehrreich und in hohem Grade anregend sein, was auch die Gegenrede, namentlich die hier erwiderte Benschlag's, bewiesen hat. Alle diese Eigenschaften kommen dem vorliegenden ganzen Buche zu und dasselbe birgt unter seinem bescheidenen Titel des Anregenden, freilich auch Herausfordernden über Geschichte der Apostel wie Geschichte Jesu und deren Quellen die Fülle. Von den beiden neuen Abhandlungen hat die gegen Benschlag gerichtete nicht gerade Neues gebracht, aber den Streitpunkt klarer gestellt. Bekanntlich war es die Absicht Holsten's gewesen, das Wunderbare, das Baur noch in der Befehrung des Paulus gefunden hatte, zu beseitigen und den Ursprung derselben natürlich, auf historischem und psychologischem Wege so zu erklären, daß die Christuserscheinung, welche dieselbe

bedingt, als eine aus subjectiven Bedingungen entsprungene Vision begriffen wird. In der vorliegenden Streitschrift handelt es sich zuerst um die Einwendung Beyschlag's, daß der Apostel selbst sowie überhaupt die neutestamentlichen Schriftsteller genau zwischen einer bloß subjectiven Vision und einer thatsächlichen Erscheinung zu unterscheiden gewußt haben. Man wird der Ausführung des Verfassers hiergegen kaum den Beifall versagen können, in welcher er nachweist, daß es zwischen beidem ein Mittleres gebe, nämlich ein Gesicht mit objectiver Realität, und daß die Unterscheidungen jener Schriftsteller sich nur auf dieses einerseits und die sinnlich wirkliche Erscheinung andererseits beziehen, so daß hierbei von dem Bewußtsein einer bloß subjectiv gewirkten Vision keine Rede ist. Nicht ebenso gelungen erscheint die Vertheidigung der von ihm aufgestellten Entstehungsweise der Vision in Paulus gegen Beyschlag's Einwendungen. Der Schwerpunkt möchte hier in der Frage liegen, ob es wirklich der Messiasglaube der Christen war, welchen der Apostel vor seiner Bekehrung verfolgte, und daher eben diese Verstreitung ihres Christus in ihm in plötzlichen Glauben umschlug, wie der Verfasser meint, oder ob er vielmehr sie um der Gefahr willen angriff, welche aus ihrem Glauben und ihrer Haltung für das Gesetz erwuchs. Der Verfasser bekämpft zwar die letztere Ansicht bei Beyschlag mit der Entgegnung, daß die Urgemeinde eine solche Gefahr noch gar nicht darbot, wenn man nicht ihren Glauben mit der späteren Lehre des Paulus verwechseln wolle. Es ist ihm aber ein geschichtlicher Grund entgegenzuhalten, nämlich der Umstand, daß man doch längere Zeit in Jerusalem die Urgemeinde gewähren ließ. Dieß geht aus der Apostelgeschichte hervor und ist ein historisches Postulat aus dem thatsächlichen Bestehen und Wachsen derselben. Daraus aber geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß der Angriff nicht ihrem Christusglauben gilt, wenn er erfolgt, sondern daß er dann eben Vertheidigung des bedrohten Gesetzes ist. So zeigt es sich auch in der Geschichte des Stephanus und ebenso in dem Eintreten von Pharisäern in die Gemeinde vor der Zeit des Apostelconcils. Wenn aber hiernach auch die pharisäische Feindschaft des Paulus zu beurtheilen ist, so fällt in der Rechnung des Verfassers, aus welcher die natürliche Production der Vision in Paulus als Möglichkeit, ja gewissermaßen als Nothwendigkeit hervorgehen soll, allerdings eine wesentliche Grundlage weg. In der Abhandlung über die Messiasvision des Petrus tritt der Verfasser nun den weiteren Beweis an, welcher ihm in Folge seiner Erklärung der Christuserscheinung des Paulus zugeschoben wurde, nämlich zu zeigen, daß auch die älteren Erscheinungen des Auferstandenen, welche Paulus 1 Cor. 15 mit den seinigen zusammenstellt, als Vision aufzufassen und im gleichen Sinne natürlich zu erklären seien. Doch beschränkt sich diese Erklärung zunächst auf den einen Petrus, was insofern hervorzuheben ist, als die Sache durch die ebendort erwähnten weiteren Erscheinungen für die Zwölfe, den Jakobus und die fünf- hundert Brüder unstreitig wieder schwerer wird. Um nun zu ermitteln, ob in Petrus die Bedingungen zu der selbstständigen Erzeugung einer Vision des Auferstandenen gegeben waren, sucht der Verfasser zunächst zu ermitteln, welche Ansicht über den Kreuzestod Jesu wir dem Apostel zuschreiben müssen. Er geht hierbei aus theils von den Aussagen des Paulus 1 Cor. 15 und Gal. 2, theils, sofern man Petrus mit der urapostolischen Ansicht überhaupt identificiren dürfe, von der Apokalypse und endlich auch von den ersten Capiteln der Apostel-

geschichte. Und zwar findet er, daß die beiden möglichen Ansichten, die dogmatische (Paulinische), für welche der Kreuzestod eine nothwendige Thatsache ist, ebenso wie die historisch-religiöse, welche in demselben eine menschlich gewirkte, göttlich gelenkte Thatsache ist, beide im urapostolischen Bewußtsein neben einander hergegangen sind und die erstere daher ihre volle exklusive Consequenz noch nicht entwickelt haben kann. Gegen dieses Ergebniß wird sich im Ganzen, wenn man auch mit dem Verfahren, durch welches es gewonnen wird, nicht überall einverstanden ist, nicht allzu viel einwenden lassen. Anders verhält es sich dagegen mit dem von dem Verfasser hinzugefügten Schlusse, daß demnach bei dem Tode Jesu als Wirkung seiner Lehre die dogmatische Ansicht noch nicht vorhanden sein könnte, weil diese zwar habe zu der anderen aus dem Bedürfnisse heraus hinzutreten, nicht aber, wenn sie einmal da war, durch jene wieder hätte verdrängt werden können. So wäre es allerdings, wenn wir es im Bewußtsein der Apostel lediglich mit einem logischen Prozesse zu thun hätten. Anders ist es im wirklichen geistigen Leben, in welchem der Sprünge, Rückfälle und Doppelgänge genug vorkommen und sehr oft eine höhere Erkenntniß als Keim für die Zukunft bewahrt wird, der aber lange genug schlummern kann. Der Verfasser tritt nun aber ferner den Beweis an, daß in der That jene höhere dogmatische oder heilsökonomische Auffassung des Todes Jesu als eigene Lehre desselben sich nicht annehmen lasse. Zu diesem Zwecke geht er grundlegend auf den Ursprung und die Geschichte des messianischen Bewußtseins Jesu ein. Dieses ist nach ihm dadurch entstanden, daß Jesus, indem er das Reich Gottes durch die wahre Gerechtigkeit begründen wollte, in der Vergleichung mit Anderen, namentlich dem Täufer Johannes, sich so viel höher stehend fand, daß er sich über der Linie der Propheten, mithin eben auf der des Messias finden mußte. Zudem er nun diesen Beruf auf sich nahm, konnte er sich zwar von Anfang an nicht verbergen, daß er durch Kämpfe des Leidens hindurchzugehen habe, aber die Ueberzeugung, daß er sterben müsse, gewann er doch erst zuletzt, unter dem Mißlingen des Versuches, in Jerusalem auszurichten, was in Galiläa nicht zu erreichen war. In diesen letzten Augenblicken konnte er dann zwar vielleicht vorübergehend den bevorstehenden Tod als einen Opfertod und heilsökonomische Nothwendigkeit ansehen, aber im Principe nicht mehr diese Ansicht erfassen, und der Verfasser bringt als Beweis hierfür mit großem Nachdruck die Wünsche in Gethsemane und die Worte am Kreuze vor. In der ausführlichen Entwicklung dieser Auffassung fällt zunächst mehrfach die Benutzung der synoptischen Evangelien auf, sofern dieselbe nicht von bestimmten kritischen Principien geleitet ist. Andererseits sind einzelne treffliche Ausführungen anzuerkennen, wie insbesondere über die frühe Gewißheit der Bestimmung zum Leiden und im Zusammenhange damit über den Begriff des Menschensohnes bei Jesus. Schwach aber dürfen wir die Erklärung des Messiasbewußtseins selbst nennen, weil sich die Ueberzeugung, durch das Ideal der Gerechtigkeit das Reich herzustellen, nur erklärt, wenn jenes Bewußtsein schon vorhanden ist, also wohl nicht als die Ursache desselben gedacht werden kann. Und kaum besser wird es mit der Ansicht über die Todeserwartung Jesu stehen. Die Seelenkämpfe Jesu können nicht als Beweis dienen, daß ihm die höhere Ueberzeugung von der Nothwendigkeit dieses Todes gefehlt habe. Nehmen wir an, daß diese vorhanden war, so können jene Kämpfe doch nicht fehlen, wenn in Jesus überhaupt ein menschliches Leben war,

Auch hier hat der Verfasser die logischen Folgen eines Sakes mit der lebendigen Aneignung desselben verwechselt. Es handelt sich nicht darum, daß Jesus eine Lehre über seinen nothwendigen Opfertod vorgetragen habe, sondern daß er den Willen dieses Opfertodes gehabt hat. Auch dieß ist eine Sache der fortschreitenden Aneignung, und in diesem Lichte erhält eine Erklärung wie die bei der Einsetzung des Abendmahles eine ganz andere Bedeutung. Zuletzt kommt der Verfasser auf Petrus zurück und kommt, nachdem er noch seine lebhafteste, leicht bestimmbar Geistesanlage sowie den Mangel an logischer Konsequenz seines Denkens geschildert hat, zu dem Ergebnisse, daß die Vision leicht in ihm entstehen konnte unter der Pein des Widerspruches, welcher zwischen seinem Glauben an Jesus und dem unbegriffenen Räthsel seines Kreuzestodes eingetreten war. Was ist dieß anders als das Geständniß, daß hier eine innere Thatsache eingetreten sei, deren gerades Gegentheil nach dem natürlichen Verlaufe der Dinge hätte erwartet werden sollen? Der Verfasser hat sich seine Aufgabe vielleicht unnöthig erschwert durch seine Meinung über das, was Petrus von Jesus selbst überkommen hatte. Der Versuch, mit Ausschluß des Uebernatürlichen im weitesten Sinn den geschichtlichen Ursprung dieses Auferstehungsglaubens zu erklären, kann jedenfalls nicht als gelungen angesehen werden. Er trägt aber den Charakter einer offenen wissenschaftlichen Untersuchung, welche genug zu denken giebt.

Lübingen.

E. Weizsäcker.

Zur Palästina-Literatur.

Neue architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina von Professor Sepp. Mit 70 Illustrationen. Würzburg Stahel 1867. XLIV. u. 256 S.

„Wenn wir immer den Jammer hören, man müsse eine Akademie zur Untersuchung des gelobten Landes gründen und dieser oder jener Pilger wolle hinüber, um neue Forschungen anzustellen, architektonische Talente wären vor Allem erwünscht, — so stößt uns ernstlich ein Seufzer auf: o daß die guten Herren nur endlich lernten, was man von Jerusalem und Palästina weiß, ihr Heißhunger nach neuen Entdeckungen wäre dann vielleicht nicht so groß!“ Also läßt sich der hochverdiente Palästina-Forscher in der Einleitung zu dem vorliegenden Werke vernehmen. Derselbe möge mir gestatten, hier vor Allem zu bemerken, daß dieser sein Stoßseufzer keineswegs die Kraft gehabt habe, mich zur Zurücknahme der seit zwei Decennien bei mancher Gelegenheit gemachten Kundgebung in Betreff einer größeren deutschen wissenschaftlichen Expedition nach Palästina zu bewegen. Ich kann in den Forschungen aller derjenigen Männer, welche in die Fußstapfen Robinson's getreten sind, nur mehr oder weniger dankenswerthe Vorarbeiten für die Erforschung Palästina's erkennen.

Professor Sepp bietet in dieser neuen Schrift eine Uebersicht der neuesten Ergebnisse des wissenschaftlichen Fortschritts auf dem ganzen Palästina-Gebiete. Schade, daß dieselbe nicht übersichtlicher ist! Für den bedeutendsten der 27 Abschnitte, außer der großen interessanten und pikanten Einleitung, dürfte ohne Weiteres der dritte mit der Ueberschrift: „Die Hagia Sophia oder Felsenkuppel, ein Werk Justinian's“, zu bezeichnen sein. Hier hat der hochgelehrte Forscher einen nicht verkennbaren Fortschritt in der Wissenschaft gethan, indem er seine

früher in dem großen Werke über Jerusalem lebhaft vertheidigte Ansicht in Betreff der sogenannten Omar-Moschee hat fahren lassen und dieser Moschee nun einen christlichen Ursprung zuschreibt. Er giebt offen zu erkennen, „daß Irrthum und Widerspruch ihn zur tieferen Erkenntniß der Wahrheit geführt haben“. Die von Antonin dem Martyr, dem Procopius und dem Koran für Justinian als ersten Erbauer dieses Heiligthums entnommenen Gründe werden freilich nicht überall als stichhaltige erkannt werden. Herr Professor Unger in Göttingen z. B. und Genossen werden bei Constantin stehen bleiben, Graf v. Bogus andererseits wird den saracenischn Ursprung festhalten wollen. Zwei besonders interessante Abschnitte sind sodann der XIV. und XV., in welchen die Emmaus-Frage aufs gründlichste abgehandelt wird, noch gründlicher als in dem von dem Verfasser im Chilianeum (Band VIII, S. 230 ff.) veröffentlichten Artikel „Colonieh, das neutestamentliche Emmaus“. Daß aber, wie derselbe sich ausgedrückt hat, von einer Emmaus-Frage künftig keine Rede mehr sein könne, dürfte sehr in Zweifel zu ziehen sein. Im Kloster der Franziskaner zu Jerusalem wird man wohl, allen Beweisen Herrn Sepp's zum Trost, fortfahren, der Tradition, nach welcher El Rubébe bei Nebi Semwil das neutestamentliche Emmaus ist, zu huldigen, und Dr. Bschoffe, der neueste Verfechter jener Tradition, wird wohl auch seine Ansicht festhalten wollen. Der Münchener Gelehrte findet selber darin eine Ironie des Schicksals, daß im Momente, wo er die Lage des neutestamentlichen Emmaus zu Amosa (= Colonieh) durch Urkunden gegen jede Kritik gesichert glauben durfte, man eine neue Emmaus-Kirche am verkehrten Orte (in Rubébe) aufbaue. Eine solche Ironie des Schicksals findet er ebenso darin, daß in demselben Augenblicke, wo er die Lage des Prätoriaums auf Sion und die Verurtheilung Christi Angesichts der Burg David's zuerst wieder festgestellt glaubte, der Pater Ratisbonne mit den französischen Schwestern vom Berge Sion sich an den sogenannten Ecco-homo-Bogen geklammert, die Ruine für 60,000 Franken gekauft habe und nunmehr Kirche und Kloster am Anfang — der falschen Via dolorosa erbaue, zur Verewigung des Irrthums, als ob hier das Haus Pilati gestanden.

Es mögen hier noch die wehmüthigen Worte beigebracht werden, mit welchen die Einleitung des vorliegenden Werkes schließt: „Es ist“, lauten dieselben, „in kurzer Zeit entseztlich weit mit uns gekommen. Mit Gewalt bricht das Unglück über die katholische Welt herein; die ehrwürdigen Throne der Schutzmächte Roms drohen wie morsch von Alter zusammenzubrechen, dem Kirchenstaate selber steht die Aufhebung nahe. Während ein Abbé Michon in seiner Schrift *Le pape et Jérusalem*, Paris 1861 [genauer *La papauté à Jérusalem*] wie in kindlicher alttestamentlicher Aufwallung die Verseztung des heiligen Stuhls nach der Davidsstadt beflurwortet, rufen die Italianissimi allen Erbes über den Papst aus: *Domandaremo per Gerusalemme!* Was soll aus unseren weltgeschichtlichen Anstalten, insbesondere den Missionen der terra sancta werden? Wird die französische Kirche sie stützen oder soll das gelobte Land von den lateinischen Vätern verlassen und das heilige Grab mit dem Reste der Besitzungen aus den Kreuzzügen aufgegeben werden? Was hat Gott mit der abendländischen Christenheit vor? Soll der Leuchter hinweggerückt werden, die Gnade der Erlösung verwirkt sein und die schlimmste Heimsuchung bevorstehen? Im Orient hat Herr Renan den Muhammedanern das Dogma des neuen

abendländischen Arianismus abgelernt: Gott ist Gott, und Jesus ist sein Prophet! Vieles ist möglich, aber Eines werden wir nicht erleben, nämlich daß der Pontifex der Christenheit aus Sanct Peter's Dom am Vatican nach der Felsenkirche auf Moria übersiedele.“ Aber, wird man fragen dürfen, wenn die Felsenkirche auf Moria ist, wenn, wie Sepp sich ausgedrückt hat, Christus das Wort: „Du bist der Fels, auf den ich meine Kirche baue“, nur in Beziehung auf den heiligen Fels auf Moria gesprochen hat, über den sich die Felsenkuppel wie ein architektonischer Himmel erhebt: gehört dann nicht eben deswegen der Papst dahin?

Rottweil.

Ph. Wolff.

Bibliographia geographica Palaestinae. Zunächst kritische Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins heilige Land. Von Titus Tobler. Leipzig, Hirzel 1867. V. u. 265 S.

In seiner Topographie von Jerusalem, sowie später in seiner dritten Wanderung nach Palästina hat der Verfasser nach dem rühmlichen Vorgange E. Robinson's kritische „Verzeichnisse der Werke, die Jerusalem beschlagen, mitgetheilt. Diese Verzeichnisse oder Beschreibungen seiner literarischen Hilfsmittel sind die Grundlage des vorliegenden umfassenden Werkes. Daß der hochverdiente Palästino-log nicht müde geworden sei, fort und fort zu sammeln und zu prüfen, von allen möglichen Palästina berührenden Beschreibungen — gegen 2000! — eigene Einsicht zu gewinnen, davon hat er in der *Bibliographia*, die zu den nützlichsten Repertorien gehört, einen glänzenden Beweis geliefert. Seine Kenntniß der einschlagenden Literatur überschreitet das gewöhnliche Maas und erklärt sich nur daraus, daß es ihm vergönnt war, fast alle bedeutenderen Bibliotheken des In- und Auslandes, zum Theil öfters, zu besuchen. Was seine Kritik betrifft, so ist ihr das Zeugniß auszustellen, daß sie durchweg auf Gerechtigkeit ausgegangen sei. Ja, diese Tugend steht allerwege in die Augen; doch dürfte hie und da die Linie der Gerechtigkeit überschritten worden sein.

Es möge gestattet sein, an einigen Beispielen die Art der Tobler'schen Kritik vor Augen zu führen. Ueber E. Renan hat er sich also geäußert: „Sein Leben Jesu enthält archäologische und geographische Notizen vom heiligen Lande; die Schilderungen einiger Partien desselben werden wegen der unnachahmlichen Treue und der warmen Farben höchlich gerühmt. Ich kann in den Chorus nicht einstimmen. Obschon der Verfasser von der französischen Literatur sich emancipirt hat, so schreibt er dennoch in der leichten, dabei allerdings gewinnenden Manier der Franzosen, und es fehlt die vielseitige Auffassung und Durchdringung, eine durchgehends nüchterne und gründliche Prüfung des Gegenstandes. Der Geograph lernt von ihm wenig Neues und wird durch einiges Irrthümliche unangenehm berührt. Der Leser schwebt manchmal in der widerlichen Lage, in der er errathen soll, was beim Verfasser Wirklichkeit oder Vermuthung sei. Ueber die alten jüdischen Gräber schreibt derselbe so oberflächlich als möglich.“

Das Urtheil über Saulcy lautet wie folgt: „Saulcy legte in seinen Werken manches Schätzenswerthe nieder, er liefert aber auch viele Beweise von seinen

ungenügenden Vorkenntnissen, Literaturkenntniß insbesondere, von seiner Selbstüberschätzung bis zur wahrheitsverleugnenden Eitelkeit. Aus dem neuen Reise-
werke*), welches kein für Palästina sich interessirender Gelehrter mehr unbenutzt
lassen darf, erhellt, daß der sanguinische Schriftsteller entschieden Fortschritte
machte. Er versuhr etwas vorsichtiger, doch nicht exact genug. Verschwendung
in urbaner, unwissenschaftlicher Ausdrücke [Tobler mag namentlich den im
Nuge gehabt haben: „Ich habe geflucht, gewettert wie ein Heide“] und großer
Geldsummen wird man dem Akademiker wohl nicht zum Ruhme anrechnen. Wir
danken ihm, daß er in Frankreich so anregend wirkte.“ Als besonders interessant
mögen noch einige Sätze über Chateaubriand angeführt werden: „Wenn an
einem Buche einzig der Styl beurtheilt werden müßte, so könnte ich das Werk
Chateaubriand's nicht genug rühmen; wenn es sich aber um die Sache selbst
handelt, so ist lauter Tadel gerecht. Von Bescheidenheit und ordentlicher Lite-
raturkenntniß kann beim Vicomte keine Rede sein. Seine Worte: *Dans ce
siècle de lumière l'ignorance est grande*, lassen sich nicht selten auf ihn fül-
gich anwenden. Sein Werk ist mehr Blendwerk. Was ein längeres Leben
fristen soll, muß mit der Wahrheit enger und aufrichtiger im Bunde stehen.
Was frommt der Welt die pomphaste Verflüchtigung, daß er wegen des Bran-
des der Grabkirche im Jahre 1808 der letzte Schilderer des großen Tempels
sein werde, wenn er das Meiste, was sie ins Licht stellen sollte, aus der Schrift
des Deshayes, welche dem vorletzten Jahrhundert angehört, plünderte, ohne
seinen Worten in der Regel etwas beizufügen? Ist das ein Bild von 1806?
Bei alledem sind viele Franzosen blind genug, Chateaubriand als Autorität
über Jerusalem anzuerkennen.... Mein Geburtstag fällt ebenfalls in das Jahr
1806, und wie sonderbar reimt es sich, daß gerade in diesem Jahr, in welchem
die Unwissenheit noch so groß gewesen sei, Einer auf die Welt kam, welcher
später, viermal in Palästina, in der Reihe der entschiedensten Kämpfer gegen
den Autor des *Itinerariums* auftrat.“

Von in Zeitschriften zerstreuten Artikeln, welche sich auf Palästinenisches
beziehen, hat der Autor nur das Wichtigere aufgenommen. Er hat dieses Ver-
fahren auch in Betreff der von ihm selbst geschriebenen Artikel, deren Zahl groß
ist, beobachtet. Er hätte füglich viel mehr von diesen eigenen Artikeln, wie den
die Ueberschrift „das heilige Land und die Schweizer“ führenden, anführen dürfen.

Es kann dieses Ortes nicht sein, Ausgelassenes oder Vergessenes hier nach-
zutragen. Unter innigstem Danke für die gereichte werthvolle Gabe möchte ich
nur noch den Wunsch kundgeben, daß es dem Unermüdblichsten vergönnt werden
möchte, selbst noch Nachträge zu liefern.

Rottweil.

P. H. Wolff.

Beiträge zur Topograph der westlichen Jordansau, von Dr. Her-
mann Zischofke, Rector des österreichischen Pilgerhauses in Je-
rusalem. Mit 4 Tafeln. Jerusalem, Buchdruckerei der PP. Fran-
ziskaner, 1866. Wien, Mayer u. Co. 83 S.

Eine fleißige und belehrende Arbeit, wie die ein Jahr früher von dem-

*) Vgl. über dasselbe I, Band XI S. 546 ff. der Jahrbücher.

selben Verfasser ausgeführt über das neutestamentliche Emmaus*). Derselbe hat seine Forschungsreise in das Ghor, die Jordansau, am 7. November 1865 unternommen. In seiner Begleitung war sein Amtscollege Albert v. Hörmann. Der eigentliche Zweck der Reise war die Durchkreuzung des südlichen Theils der Westjordansebene. Das bedeutendste Resultat derselben war die Auffindung von Gilgal oder Galgala (Jos. 4, 20 f.), eine Localität, welche sowohl für die Lage der alten Stadt Jericho als auch für die Feststellung des Uebergangspunktes der Israeliten entscheidend ist. Robinson hatte diese Stätte an der Südseite von Jericho aufgesucht. Unser neuer Forscher suchte sie an der Ostseite. Zur Auffindung verhalf ihm der ihn begleitende Beduinen-Schech, der ihm erklärte, er kenne einen kleinen Hügel, der den Namen Dschelbschul (= Gelgul) trage. Daß die Verwandtschaft der Namen noch kein stricter Beweis ist, ist klar. Bekannt ist auch, daß die Beduinen aus Schlaueit den nach Ortsnamen Fragenden gerne diejenigen Namen nennen, welche dieselben hören möchten. Der bezeichnete Tell Dschelbschul ward von den Ruinen des Kasr el Zehud aus, bei entschiedener Richtung nach Westen, in einer kleinen Stunde erreicht. Die Entfernung vom Jordan beträgt also $1\frac{1}{4}$ und von Nihä (dem heutigen Jericho) nahezu 1 Stunde. Der unscheinbare Hügel liege an der nördlichen Seite des Wadi Kelt, welcher hart an der Südseite vorübergehe, und nördlich vom Kasr Hadschla. Rings um den Hügel bemerke man Spuren einer Mauer aus unbehauenen Kalk- oder Feuersteinen, oben am Tell liege ein Haufen Steine. Etwa achtzig Schritte gegen NW. davon entfernt befinde sich eine zweite flache Erhöhung mit Spuren von Mauern und vielen weißen Mosaikwürfeln.

Was die Taufstelle Jesu betrifft, so sucht sie Herr Zschokke nicht an der heutigen Badestelle, sondern bei den Ruinen des Johannesklosters, unmittelbar unterhalb des „Zubenschlosses“. Wie weit sein Standpunkt von dem eines Naturforschers ferne liege, hat er durch die Bemerkung an den Tag gelegt: „Der Geruch am Todten Meere glich, als wir hinkamen, dem eines chemischen Laboratoriums.“

Anhangsweise wird noch eine Mittheilung über das seltener besuchte Grab Josua's in Tebna oder Thamna gemacht. Die beigegebene Abbildung dieses Grabmals ist ziemlich von derjenigen verschieden, welche sich in dem jüngsten Reisewerke des Senators v. Saulcy findet. Welches die richtigere sei, wird sich erst später sagen lassen. Es möge hier noch der Abhandlung über die versiegelte Quelle Salomon's gedacht werden, welche Hr. Zschokke (jetzt k. k. Hofcaplan in Wien) in der Tübinger theologischen Quartalschrift neuerdings (1867, Heft III) veröffentlicht hat. Er hat hierin nachgewiesen, daß zwei Aquaducte von dieser Quelle aus zu unterscheiden seien, eine untere Leitung (von Etham) und eine obere des fons signatus. Der obere habe die Oberstadt von Jerusalem mit trinkbarem Wasser zu versehen gehabt, die untere Leitung habe das Wasser auf den Tempelplatz gebracht, wo zu den Opfern eine größere Wassermenge erforderlich gewesen sei.

Rottweil.

P. H. Wolff.

*) Vgl. Band XI der Jahrbücher, S. 167.

Die Bauten Constantin's über dem heiligen Grabe zu Jerusalem. Mit einer artistischen Beilage. Von Dr. Peter Schegg. 1867.

Der Verfasser ist derselbe, welcher das „Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Lande über Aegypten und den Libanon“ (München, Verlag des katholischen Büchervereins, 1866) geschrieben, worüber T. Tobler in seiner Bibliographia das Urtheil abgegeben hat: „Gut, doch fest, ohne gehörige Vorbereitung und nicht ohne Uebertreibungen geschrieben.“

Die kleine Schrift, ein Freisinger Programm, enthält den Brief des Kaisers Constantin an den Patriarchen von Jerusalem, Makarius, über den zu führenden Bau, sowie die Beschreibung, welche Eusebius vom vollendeten Bau entworfen hat, mit entsprechenden Erläuterungen, die von tüchtigen Studien Zeugniß ablegen. Aber erst in einer den Schluß des Ganzen bildenden Anmerkung kommt der Autor auf Unger's Schrift über denselben Gegenstand, sowie auf Rosen's Abhandlung über das Haram von Jerusalem zu sprechen.

Für Unger's architektonische und geschichtliche Beweisführungen hat er lediglich kein Verständniß. Er hat sich gegen denselben also ausgelassen: „Man sollte es nicht für möglich halten, daß solche Behauptungen im Jahre 1863 vortragen und im Jahre 1867 wiederholt werden, ich sage, nicht von einem protestantischen Engländer oder Nordamerikaner, die ein krankhafter Abscheu vor der „Mönchslegende“ gegen alle geschichtlichen Zeugnisse blind macht, sondern von einem Lehrer an der Hochschule zu Göttingen!“ Er beruft sich gegen Unger namentlich auf das muhammedanische Recht und die muhammedanische Glaubenslehre und bemerkt demzufolge: „Dem Islam sind Golgatha und das heilige Grab abgöttische Stätten, er leugnet, daß Christus starb und begraben wurde. Omar hätte also die Grabkirche nie in eine Moschee umwandeln können. Entweder mußte sie den Christen gelassen oder als ein abgöttischer Ort zerstört und nicht mehr aufgebaut werden. Aus der Grabkirche eine hochheilige Moschee machen ist ein islamitisch-theologisches Absurdum.“

Der Freisinger Professor der Theologie schließt sich ganz an den französischen Grafen de Vogüé an, er hält also die sogenannte Omar-Moschee für saracenischen Ursprungs. Von der Beweisführung des Münchener Professors Sepp für den Justinianischen Ursprung dieser Moschee hat er keine Notiz genommen. Er erklärt einfach: „Wer sie betritt, überzeugt sich leicht, daß hier weder eine Kirche des Constantin noch des Justinian stehen konnte.“

Rottweil.

Ph. Wolff.

Aus dem Orient. Geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien von Professor Dr. Oskar Fraas, Konservator an dem K. Naturalienkabinet zu Stuttgart. Stuttgart 1867.

Ein Abdruck der in den Württemb. naturwissenschaftlichen Jahreshften (Heft 2 und 3 von 1867) erschienenen Abhandlung „Geologisches aus dem Orient“. Der Verfasser bittet, daß diese Blätter als vaterländische Studie an ausländischem Material betrachtet werden mögen. Er hat sich dabei von der Ueberzeugung leiten lassen, daß einzelne Landschaftsbilder und Gegenden aus fremden Welttheilen in keiner Weise verständlicher und anschaulicher geschildert werden

können als durch Vergleichung mit heimischen Landschaften, mit denen sie die Oberflächenform und den Charakter der Bildungsweise gemein haben. So hat er denn eine sehr ansprechende Arbeit geliefert. Auch das verdient alles Lob, daß er die geologischen Beiträge zum Orient nach der geologischen Altersfolge der Gebirge zusammengestellt hat. In Folge dessen kam zunächst der Sinai als das krystallinische Grund- und Kerngebirge der Gegend am Rothem Meere an die Reihe und hernach die secundären und tertiären Ablagerungen in Palästina und in Aegypten.

Von seinem Naturforscher-Standpunkt aus kann der Verfasser die Ansicht des Professors Lepsius, der den wahren Sinai im Serhâl und nicht im Dschebel Musa erkannt haben will, nicht theilen. Er erklärt die Voraussetzung, daß die natürlichen Verhältnisse sich seit Moses Zeit nicht wesentlich verändert haben, für falsch. Die Topographie der Sinaitischen Halbinsel freilich, bemerkt er, ist seit länger als Moses Zeit unverändert, dagegen ist die Annahme ganz unbaltbar, daß auch die Oberflächenverhältnisse, die Verhältnisse des Wassers, der Vegetation, der Cultur oder, allgemeiner gesprochen, des Klima's, heute noch wären wie damals. Der Sinai muß damals in allen Wadis eine fruchtbare Alpenlandschaft gewesen sein, die Berge mit Weiden bedeckt; an eine Wüste, wie sie jetzt ist, zu denken, ist rein unmöglich. Dazu hat er die Bemerkung gefügt, daß weitere Beobachtungen auf tiefgreifende Klimaveränderungen hinweisen; diese beziehen sich auf ausgesprochene Spuren alter Gletscher am ganzen Sinai und auf ganz eigenthümliche Erosionsverhältnisse der Wadi.

Für das geognostische Auge des Verfassers hat der Sinai einen besondern Reiz gehabt, „den Reiz einer nackten mineralogischen Schönheit“. Der Mangel der Vegetation werde weitaus ersetzt durch die bloßgelegte, von nichts Organischem verhüllte Naturschönheit der Steine. Die Beduinen, welche er dort traf, bezeichnet er als „einen prächtigen, zutraulichen Schlag von Menschen“.

Was unsern Landsmann bewogen hat, Palästina aufzusuchen, war die Entscheidung der Frage, mit welchen Juragliebern man es hier zu thun habe. Denn die Angaben Ruffegger's, Schubert's und anderer Naturforscher litten an Unsicherheit. Inwieweit er nun die Aufgabe erfüllt habe, die er sich gesetzt, den geognostischen Horizont festzustellen, innerhalb dessen sich die Juraschichten Palästina's bewegten, darüber ein Urtheil zu fällen, liegt Männern vom Fache ob. Das gegebene Detail ist jedenfalls etwas sehr Dankenswerthes.

In Betreff des Ghor finden wir folgende wohl zu beachtende Aeußerung: „Ich war in das Ghor hinabgestiegen mit der Ansicht, in ein rein vulcanisches Gebiet zu gelangen, in eine Region der Laven mit Solfataren und Fumarolen, welche die Luft mit übelriechenden Gasen verpesteten, gestehe aber, daß ich noch nie in meinem Leben so enttäuscht war als am Ufer des Bahr Eût (des Lotsee's). Van de Velde's [nicht „der Velde's“, wie immer falsch geschrieben ist] „braune Lavabrocken, in lothrechten Wänden auf einander gethürmt, u. s. w.“ ergaben sich als reines Gebilde einer aufgeregten Phantasie und der geologischen Unkenntniß und verwandelten sich in das regulärste Flözgebirge, das man sich nur denken mag, das durch Verwitterung und Erosion der großartigen Felsmassen Gestalten angenommen hat, wie sie jeder Geognost aus den Kalkalpen Süds Frankreichs und zahllosen Orten Europa's kennt.“

Wir fügen noch die Ansicht des kundigen Naturforschers über das Todte

Meer selbst bei: „Das Todte Meer“, sagt er, „war zu allen Zeiten und von Urbeginn ein Sammelbassin der Regenwasser aus der ganzen Gegend. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die tiefen Schluchten der Wadi sich anzusehen, welche der Andrang der Wasser ausgehöhlt, und das Hauswerk alten Schuttes an den Thalwänden, welches die früheren Wasser aus der Ferne zusammengetragen, und endlich die Geschiebemassen, welche, bis zu 300 Fuß über dem Spiegel des See's an den Uferrändern hängend, auf einen ganz andern Wasserstand hinweisen und ganz andere Niveauverhältnisse voraussetzen, als die heutigen sind. Wenn geologisch etwas festgestellt werden kann, so ist es die Thatfache eines viel höheren Wasserstandes in der Spalte des Jordans und des Todten Meeres, einer am Ufer mindestens 100 Meter höher angeschwellten, nach Silden einige Meilen, nach Norden aber bis in die Nähe des Tiberias-See's weit ausgebrehten Wasserfläche. Längst vergangen sind die Tage, in denen das Wasser so hoch stand; es sind wohl dieselben, in denen das Mittelmeer ganz Aegypten deckte bis Assuan und, um ein Beispiel aus der Heimath zu citiren, das Schwarze Meer noch herausgriff bis an den Rand der Schwäbischen Alb und das Land der Donau von Ulm an abwärts unter Wasser stand. Als in Europa und im nördlichen Afrika, auf der ganzen arktischen Halbkugel unserer Erde das Klima sich änderte, da sank auch allmählich der Spiegel des Todten Meeres; die Zuflüsse verminderten sich und die Verdunstung steigerte sich in demselben Maaße. Die Wasser concentrirten sich nach und nach und wurden immer laugenhafter, je länger die Verdunstung in den Felsenkesseln anhiebt. Die Folge davon ist leicht erkennbar. Das Todte Meer mußte sich schließlich sättigen mit den Salzen, welche die Meteorwasser aus den Schichten lösten, und so hat sich jetzt eine Salzlauge gebildet, welche den gewöhnlichen Salzgehalt des Meeres weit übertrifft.“

Rottweil.

P. h. Wolff.

Das Todte Meer. Ein Vortrag, im Königsbau gehalten am 6. April 1867 von Dr. D. Fraas. Stuttgart 1867.

Dieser Vortrag giebt die Quintessenz der Erforschungen über den merkwürdigen See. Die Darstellung läßt nichts zu wünschen übrig. Der Ertrag der anziehenden und belehrenden Broschüre ist für die evangelische Gemeinde in Nazareth, welcher der Württemberger Zeller gegenwärtig vorsteht, bestimmt.

Rottweil.

P. h. Wolff.

Historische Theologie.

Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen. Eine von der theologischen Facultät der Hochschule zu Würzburg gekrönte Preisschrift. Von Dr. Heinrich Rihn, königl. Studienlehrer zu Eichstätt. Weissenburg 1866. Druck von Carl Friedrich Meyer. IV und 198 S.

Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß der behandelte Gegenstand sehr dringend eine erneute Bearbeitung forderte, und schon deshalb müssen wir der ge-

nannten Facultät für die Anregung, dem Herrn Verfasser für die Publication unsern Dank aussprechen. Denn Münter's Arbeit (1811) ist ja längst veraltet, überdies wenig zugänglich; seitdem ist nichts Eingehenderes erschienen, so trefflich auch die Arbeiten von Sieffert und von Frijsche den großen „Exegeten“ Theodorus von Mopsuestia ins Licht stellten. Auch ist diese neue Monographie mit sichtlichem Fleiße gearbeitet und gruppirt den Stoff leicht übersichtlich. Die Abhandlung über die christlichen Schulen mag als orientirende Einleitung Manchem willkommen sein, wenngleich der Stoff im Einzelnen schwerlich dem unbekannt sein wird, der die Schrift zur Hand nimmt. Im zweiten Abschnitt bespricht der Verfasser die Entstehung der Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis und giebt dann die Lehrerreihe und die Entwicklung. Ein besonderes Kapitel erörtert die Umstände, Verhältnisse und Ursachen, unter denen sich eine solche eigenthümliche Richtung bilden konnte und mußte, wenngleich der §. 60 über die Einwirkung des Gnosticismus Manches unklar läßt. Der zweite Haupttheil bespricht in zusammenfassender Weise die Bibliologie, Hermeneutik und Exegetik der Antiochenischen Schule. Leider läßt der Autor in diesem Theile den Stoff selbst so dominiren, daß die theologische Eigenthümlichkeit der einzelnen Lehrer darüber zu kurz kommt. Chrysostomus und Isidor von Pelusium (der doch schon an der Grenze steht) werden am meisten verwerthet. Im zweiten Capitel sucht er dann der Eigenthümlichkeit der Einzelnen mehr gerecht zu werden und schildert ihre Exegese durch Charakteristik und Beispiele. Der dritte Theil führt den Titel: Relative Betrachtung und historischer Einfluß der Antiochenischen Exegese. Im ersten Abschnitte wird die Stellung zur Alexandrinischen Richtung erläutert, im zweiten hören wir, daß die nüchterne Richtung der Antiochener einen „Rationalismus der Lehre“ erzeugt hätte, eine Irrlehre, die aber sofort in der Schule selbst eine völlige Niederlage erlitt. — Was aber den Werth der Schrift bedeutend vermindert, ist die durchweg tendentiöse Haltung derselben. Die Antiochener sollen als Exegeten in Bausch und Bogen katholisch rechtgläubig gemacht werden (§. 126). Daraus folgt Mehrfaches. Zunächst dies, daß die dogmatisch am wenigsten gravirten Lehrer in das hellste Licht gerückt werden, wie Diodor von Tarsus, trotzdem, daß bei ihm gerade das Material, auf das unser Urtheil basiren könnte, überaus lgeringsfügig ist und wir z. B. den Inhalt seiner hermeneutischen Hauptschrift „über den Unterschied der Theorie und Allegorie“ doch nur errathen müssen, wollen wir etwas darüber sagen. Neben Diodor treten besonders Chrysostomus (der als Exeget auch bei uns weniger eines klaren Verständnisses als einer kenntnißarmen Bewunderung zu genießen pflegt) und Theodoret von Kyros hervor. Für's Andere folgt aus jener Tendenz eine auffallende Mißachtung und Vernachlässigung des Theodorus von Mopsuestia, als Reaction dagegen, daß derselbe von „rationalistischen“ und „akatholischen“ Gelehrten auf den Höhepunkt der Richtung gestellt worden ist, freilich auch, wie der Verfasser bedauernd bemerkt, von Angelo Mai. Seine so eigenthümliche Lehre vom Typus wird in einer Note kurz abgefertigt. Zur leuchtenden Folia neben dieser dunkeln Gestalt hat der Autor den Bruder Theodor's, Polychronius, erwählt, obgleich wir von diesem wenig wissen. Endlich vermag er auch nicht diejenige Höhe des kritischen Blickes zu gewinnen, von der aus sich alles Einzelne richtig beurtheilen läßt. Denn er selbst steht mit seiner Hermeneutik ganz auf dem Standpunkte eines Isidor und Theodoret und fordert neben dem grammatisch-historischen einen mystischen Sinn, besonders im Alten

Testament. — Was nun näher das Sachliche betrifft, so werden wir über das Verhältniß von Schule und Richtung in Antiochia nicht so aufgeklärt, wie man es in einer Monographie dieses Umfanges erwartet. Richtig sieht der Verfasser darin, daß man weder Eusebius von Cæſarea noch auch Theodorus von Heraclea zum eigentlichen Begründer der Richtung machen könne. Wenn er aber, das Hervorgehen aus „orthodoxem“ Boden oft betonend, schon in Theophilus und bei Serapion und Malchion die Anfänge der Richtung sehen will, so bringt er keinen Beweis dafür bei, daß sie die Eigenthümlichkeit derselben irgendwie andeuten oder vertreten. Denn daß Malchion ein gewandter Dialektiker war, macht ihn noch nicht zum Aristoteliker und die Beschäftigung Einzelner mit Aristoteles giebt der Schule noch keineswegs ihr individuelles Gepräge. — Wohl hat der Verfasser sich gut umgesehen und gewiß war seine Arbeit, wie er sagt, eine „zeitraubende und mühsame“. Gleichwohl vermißt man doch hie und da die nöthige Kritik. Wir blicken nur auf Polychronius, den er, wie bemerkt, dem Bruder gegenüber stark hervorhebt. Er lobt an ihm (§. 139) die gedrungene Kürze, während er Theodor wegen seiner Weitſchweifigkeit mehr als einmal tadeln, vergißt aber, daß der Commentar zum Daniel nur Bruchstücke und Excerpte enthält. Auch ſetzt er die Fragmente des Daniel bei Mai, *collectio nova script. Gr.*, I, III, 1 sqq., während ſie doch I, II, p. 105—160 ſtehen. Dagegen iſt er mindestens ſehr unklar, wenn er S. 64 ſchreibt: „Die Quaſtionen ad Amphilochium erinnern an die Homilien des Chryſoſtomus de prophetiarum obscuritate“, und in der Note: „Dieſe Quaſtionen hat Photius aus des Polychronius Prolog zum Commentar in Job entnommen.“ Das macht den Eindruck, als ob alle dieſe Quaſtionen dem Prologe zum Job entnommen ſeien, mindestens die, welche Mai l. c. I, I, p. 193—361 (freilich nur libera ratione delectas) publicirt hat. Leider gehört dem Polychronius nur ein ganz kleines Stück an, die quaestio 152: *τί ἐστὶν ἡ ἀσάφεια τῆς γραφῆς*; (p. 315) — und auch dieſe liegt nur in einem Excerpte des Photius vor, be trägt auch nur 24 Zeilen. Es iſt um ſo unbegreiflicher, daß der Verfasser nicht hierauf hinweiſt da er ja p. XXXI der Vorrede mehrfach citirt, wo Mai jene quaestio ausdrücklich erwähnt. Ueberaus unglücklich iſt aber die Vergleichung mit den beiden Homilien des Chryſoſtomus de prophetiarum obscuritate. Wie iſt es möglich, ſchon der Form nach jenes kurze Excerpt mit der Homilie in Parallele zu ſtellen? Allein auch der Inhalt beider deckt ſich auf keinem Punkte. Chryſoſtomus weiſt nach, wie nützlich die Dunkelheit der alten Weiſſagungen bei den Juden geweſen und noch bei den Chriſten ſei, Polychronius dagegen redet nur von der nothwendigen Incongruenz des hebräiſchen Originals und der griechiſchen Verſion und von der Dunkelheit, welche theils dadurch, daß die Hebräer ſich nur gewiſſer Symbole ſeit dem Exil bedient hätten, theils durch das gleiche Ausſehen mancher griechiſcher Wörter (*όρος* und *ζπος*) hervorgerufen würde. Jene Parallele bleibt alſo nach Form und Inhalt abſolut unverſtändlich und erweckt den Verdacht, daß ſie lediglich durch die Äußerung des Mai in ſeiner praefatio, das Fragment des Polychronius enthalte einen locus de caussis obscurorum librorum, veranlaßt ſei, nicht aber auf Autopſie beruhe. Dieſer Verdacht iſt aber irrig. Denn in §. 93 finden wir den ganzen Inhalt des Fragments richtig, wenn auch ſonderbarer Weiſe unter dem Titel: Dunkelheit der Schrift, angegeben. Hieraus, wie aus vielen anderen Wiederholungen ſehen wir eine gewiſſe Ungleichartigkeit der Arbeit: dem Verfasser war oft nicht gegenwärtig, was er an anderer Stelle

geschrieben. — So manche Mängel die Schrift im Einzelnen wie ihrer Richtung nach zeigt, ist das Gebotene doch dankenswerth und förderlich. Nur durfte ein Namenregister unter keinen Umständen fehlen. Das, was er über Chrysostomus sagt, muß man z. B. aus acht bis zehn verschiedenen Stellen sich zusammensuchen.

Genä. L. Diestel.

Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), von Dr. Heinrich Richter. Berlin, Dümmler, 1865. VIII und 697 S. 8.

Eine dem neueren Stand historischer Wissenschaft und Kunst entsprechende Geschichte der römischen Kaiserzeit hat längst zu den dringendsten Wünschen gehört, welche die Kirchengeschichte an die Profangeschichte zu stellen hatte. Denn unter Augustus und Tiberius in die Welt getreten, unter den Claudiern nach Rom vorgebrungen, unter den Flaviern mehr und mehr vom Judenthum abgelöst, unter Trajan zum Gegenstande der Reichsgesetzgebung geworden, unter den Antoninen zu immer höherem Welt- und Einheitsbewußtsein erstarkt, unter den Soldatenkaisern bald verfolgt, bald geduldet, unter Constantin zur Parität und zur Würde der begünstigten Hofreligion, unter Theodosius zur abschließlich herrschenden Staatsreligion erhoben, aber auch zur dienenden Staatskirche herabgesunken, ist ja die christliche Religion und Kirche mit allen Epochen und Phasen des römischen Imperiums so eng verschlungen, daß jede Geschichte „der Abnahme und des Verfalls des römischen Reiches“ unwillkürlich und auch in der Hand eines Gibbon zugleich zu einer Geschichte der Aufnahme und des Sieges der christlichen Kirche werden muß. So ist denn auch die römische Kaisergeschichte, zumal die der nachconstantinischen Zeit, die „sich keiner großen Theilnahme und Bekanntschaft seitens der Geschichtsfreunde erfreut“ (S. 1), bisher meist vorzugsweise im kirchenhistorischen Interesse durchforscht und dargestellt worden; die Annalen des Baronius, die *Critica Page's* (deren Titel übrigens S. 1 unrichtig angegeben ist), Tillemont's *Mémoires* und *Histoire des empereurs* sind trotz all' ihrer Mängel und Einseitigkeiten für das Studium dieser Zeit immer noch unentbehrlich. Nun ist allerdings in neuerer Zeit für manche Partien dieser Geschichte, namentlich auch für die Zeiten des Uebergangs vom heidnischen zum christlichen Imperium (Diocletian — Constantin — Julian — Theodosius), in monographischen Arbeiten Vieles geleistet worden, aber nicht bloß eine zusammenfassende Bearbeitung fehlt uns noch, sondern es liegt auch im Einzelnen noch Vieles im Dunkeln oder ist Gegenstand der Controverse, wie ja insbesondere fast sämtliche hervorragende Persönlichkeiten, die Kaiser und Politiker wie die Kirchenmänner dieser Zeit Gegenstand der allerverschiedensten Beurtheilung sind, je nachdem diese vom kirchlichen oder allgemein menschlichen Standpunkt ausgeht.

Nur ein sehr kleines, eng begrenztes, von der bisherigen Geschichtschreibung wenig beachtetes Stück aus der Kaisergeschichte des vierten Jahrhunderts, die vierzehn Jahre von 375—388, die Regierungszeit Gratian's, Valentinian's II. und des Usurpators Maximus, also dreier Kaiser, deren Namen in manchem Geschichtscompendium gar nicht einmal genannt werden, ist es, welches in dem vorliegenden Erstlingswerk eines jungen Gelehrten zum Gegenstand einer ausführlichen, nahezu 700 Seiten umfassenden Darstellung gemacht wird. Freilich

ist nun eben dies der Hauptvorzug, — aber auch wieder der Hauptmangel dieses Werkes, daß es, ganz verschieden von so manchen anderen literarischen Erzeugnissen, weit mehr leistet, als es auf dem Titel verspricht, daß es nun aber freilich auch die Spuren davon, wie dem Verfasser seine Aufgabe unter den Händen gewachsen ist, allzu deutlich an der Stirn trägt. Es war ursprünglich des Verfassers Absicht gewesen, eine Geschichte des weströmischen Reiches von der Alleinherrschaft Theodosius' des Großen bis zur Zeit Theodorich's des Großen zu schreiben; er wollte zeigen, „wie im Laufe dieses Jahrhunderts (394—493) die christliche Kirche und das ins Reich aufgenommene Germanenthum anwuchsen, wie diese beiden neuen Mächte den alten römischen Staat untergruben, ihn zerstörten und über seinem endlichen Fall in engere Verbindung zu einander traten“. Bald aber sah er ein, daß zum vollen Verständniß des fünften Jahrhunderts eine genauere Kenntniß der vorhergehenden Zeit unentbehrlich sei; „denn das Germanenthum wie das Christenthum hatten bereits ganz eigenartige und bestimmte Gestaltungen hervorgebracht; beide waren in sich abgeschlossene Mächte, beide hatten schon bedeutende Wirkungen auf den Staat und das sociale Leben ausgeübt, die aus früheren Perioden erklärt sein wollten.“ So sah sich denn der Verfasser auf die nächsten Jahrzehnte vor Theodosius zurückgewiesen, fand aber bald, daß auch diese Periode wieder nicht verständlich ist ohne ein Zurückgehen bis auf die Zeit der Kaiser Probus (276—282) und Diocletian (284—305), wo das Christenthum zuerst als eine nicht mehr zu übersehende Macht auftrat, welche die Handlungen der Herrscher, das Leben der gesammten Bevölkerung fortan beeinflusste. So ist das vorliegende Buch entstanden, das den Zeitraum von Probus und Diocletian bis Gratian mit zunehmender Genauigkeit, die Zeit der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Maximus ausführlich behandelt und das zugleich eine Art ersten und einleitenden Bandes bilden soll zu der von dem Verfasser in Aussicht gestellten Geschichte des weströmischen Reiches von Theodosius bis auf Theodorich, der wir mit Interesse entgegensehen.

Die Spuren dieser seiner successiven und regressiven Entstehung trägt nun freilich das Buch in mehrfacher Beziehung an sich. Vor Allem möchte man bedauern, daß der Verfasser demselben nicht einen andern Titel gegeben und es vollends zu dem, was es in der Hauptsache ist, zu einer Geschichte des römischen Kaiserthums von Diocletian bis auf Theodosius, abgerundet hat. Es wäre dadurch nicht blos das äußerliche Mißverhältniß verbütet worden, daß hier das an großen Ereignissen und Persönlichkeiten so reiche Jahrhundert von 276—375 nur als Einleitung zu den weit ärmeren und obscureren 1½ Decennien von 375 bis 388 erscheint, sondern es wären dann wohl auch manche breite Wiederholungen, manches störende Zurückgreifen in ältere und Vorausgreifen in spätere Zeiten vermieden worden, wodurch das Lesen des ohnedies etwas starken Bandes trotz der Fülle der Thatfachen und der Frische der Darstellung doch mitunter etwas ermüdend wird.

Es ist gewiß der vollkommen richtige Gesichtspunkt, von welchem aus der Verfasser die letzte Periode des römischen Imperiums betrachtet, wenn er dieselbe auffaßt einerseits als die Zeit des Absterbens oder der bereits völligen Erstarrung des antiken Staates und der antiken Religion, andererseits als die Zeit des unaufhaltsamen Emporstrebens der neuen christlichen Religion und der

neuen germanischen Race. „Man kann sagen: in der letzten Periode des Imperiums gab es kaum noch eine eigentliche römische Geschichte. Es ist die Geschichte der christlichen Religion und des Germanenthums auf römischem Boden. Das eigentliche Römerthum kommt nur soweit in Betracht, als es einerseits suchte, durch jene beiden Mächte neue Stärkung zu gewinnen, und doch an die Kirche seine besten Kräfte verlor und unter den Tritten der Germanen mehr und mehr zerbröckelte, als es andererseits in Versuchen gegen die neuen Principien gleichsam frampfhast aufzuckte und gerade hierdurch seinen Untergang beschleunigte, als endlich die Kaiser in diesen Kämpfen Partei zu nehmen sich gedrungen sahen, ja vielmehr an die Spitze der Bewegung für oder wider zu treten suchten“ (S. 28). So gewinnt die Geschichte einer Periode, aus welcher dem ersten oberflächlichen Blick nichts als das Bild eines ganz allgemeinen und unheilbaren Verfalls entgegenblickt, nicht bloß ein hohes culturhistorisches, sondern auch gewissermaßen ein hochtragisches Interesse. Um den ganzen Verlauf dieses Processes zwischen dem römischen Imperium, dem Germanenthum und Christenthum zur Anschauung zu bringen, mußte nun freilich nicht bloß bis auf Diocletian und Constantin, bis auf Decius und Probus, sondern sogar bis auf Marc Aurel (S. 195), ja, streng genommen, bis auf das Augusteische Zeitalter zurückgegangen werden; denn dieses ist es ja, in welchem, gleichzeitig mit den Anfängen des römischen Imperiums, auch bereits dessen dereinstige Erben, die Germanen und die christliche Weltreligion, auf den Boden der Weltgeschichte treten: das Imperium sucht zuerst beider sich zu erwehren, dann beide sich dienstbar zu machen und sich auf beide zu stützen, indem es die Armee aus Germanen rekrutirt, das Christenthum zur Staatsreligion erhebt, bis schließlich über dem gesunkenen Reiche die beiden zuvor einander fremd gebliebenen Mächte sich die Hand bieten, um auf den Trümmern der alten eine neue, christlich-germanische Welt zu begründen (S. 35). Diese Grundgedanken sind es, welche der Verfasser seiner Darstellung des vierten Jahrhunderts von Diocletian bis auf Theodosius zu Grunde legt. Das erste Buch (S. 31—268) handelt zunächst von der christlichen Kirche und den Germanen im römischen Reich bis zum Jahre 375, das zweite Buch (S. 269—576) von der Regierungszeit des Kaisers Gratian (375—383), das dritte von den Kaisern Valentinian II. und Maximus (383—388). Ueberall zeigt sich ein gründliches, umfassendes und selbständiges Quellenstudium, fleißige, wenn auch nicht durchaus vollständige, Benutzung der einschlägigen neuen Literatur, ein scharfes, besonnenes mitunter freilich auch etwas herbes Urtheil, frische, farbenreiche und lebendige, wenn auch nicht durchaus auf der Höhe des historischen Styls sich haltende, Darstellung. Besonders Geschick zeigt der Verfasser nicht bloß in der Darstellung militärischer Verhältnisse (er ist, soviel wir wissen, früherer Officier), sondern auch in der scharfen und treffenden, oft recht lebenswarmen Portraitrirung der handelnden Persönlichkeiten sowie in der Schilderung socialer Zustände, wo er es versteht, aus zahlreichen einzelnen Zügen ein anschauliches Gemälde zu entwerfen. Es würde den Raum dieser Anzeige weit überschreiten, wenn wir es versuchen wollten, auch nur auf die für den Theologen und Kirchenhistoriker wichtigsten Partien näher einzugehen; nur hinweisen möchte ich auf die Geschichte Diocletian's und der Diocletianischen Christenverfolgung (S. 41 ff.), auf die Schilderung Constantin's und seiner religiösen Politik (S. 55 ff.), auf die Geschichte Julian's des Apostaten, der mit besonderer Liebe behandelt ist

(S. 133 ff.), auf die Geschichte der Gothenbekehrung (S. 215 ff. 445 ff.), auf die Schilderung Gratian's und seiner religiösen Gesetzgebung (S. 295 ff.), die Geschichte des Donatismus und Arianismus (S. 305 ff.), die Geschichte des römischen Schisma's zwischen Damasus und Ursinus (S. 334 ff.), die Geschichte des Priscillianismus (S. 518 ff.), wo freilich gerade die neuesten Untersuchungen nicht benutzt sind, auf die Charakteristik des heil. Ambrosius und die Geschichte seines Conflicts mit der Kaiserin Justina (S. 249 ff. 575 ff.) u. s. w. Vielsach freilich — das wollen wir nicht verhehlen — wird gerade in diesen kirchengeschichtlichen Partien der Leser, und zumal der theologische Leser, auf manche schiefe, einseitige, des richtigen theologischen Verständnisses oder der sichern geschichtlichen Begründung ermangelnde Behauptungen und Urtheile stoßen, namentlich auch nicht selten durch eine etwas allzu cavalière Ausdrucksweise sich verletzt fühlen; alles dies hält uns nicht ab, dem Werke im Ganzen das Lob einer sehr interessanten und sehr verdienstlichen Arbeit zuzuerkennen und es dem Studium jedes Theologen, der von einer der wichtigsten Perioden der alten Kirchengeschichte eine über das Maß kirchengeschichtlicher Compendienliteratur hinausgehende Anschauung gewinnen will und der auch eine von den landläufigen Ansichten abweichende Auffassung kirchengeschichtlicher Dinge zu ertragen vermag, bestens zu empfehlen. In vielen Punkten hat der Verfasser gegenüber von den hergebrachten Ansichten entschieden Recht, und auch wo das nicht zugegeben werden kann, werden seine Ergebnisse zu weiterer Forschung und Prüfung heilsame Anregung geben.

Göttingen.

Wagenmann.

Die Briefe Heinrich Suso's. Nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgegeben von Wilhelm Preger, Vic. der Theologie und Professor an den k. Gymnasien in München. Leipzig, Dörffling und Franke, 1867. VII und 93 S. 8.

Diepenbrock hat in seiner Ausgabe der Schriften von Suso nur zwölf Briefe desselben mitgetheilt, und auch diese gab er bloß nach den beiden alten Drucken von 1482 und 1512, deren Text vielfach verdorben ist. Hier erscheinen diese zwölf Briefe nicht bloß in reiner Gestalt, sondern es findet sich denselben eine ganze Reihe bis dahin völlig unbekannt gebliebener, vierzehn an der Zahl, noch eingefügt. Bei der ebenso umfassenden als sorgfältigen Quellenforschung, welcher sich Professor Preger behufs einer von ihm beabsichtigten Geschichte der deutschen Mystik des vierzehnten Jahrhunderts unterzieht, — eine Arbeit, für die er wie nicht leicht ein Anderer berufen sein dürfte — ist es ihm bereits schon gelungen, aus dem so bedeutenden handschriftlichen Reichthum des deutschen Mittelalters der k. Hof- und Staatsbibliothek in München mehr als einen Tractat des großen Meisters Eckhart ans Licht zu ziehen. Es sollte ihm aber auch beschieden sein, eben hier eine Handschrift aus dem funfzehnten Jahrhundert zu entdecken, welche, wie man zuversichtlich annehmen darf, das ganze sogenannte Briefbüchlein des Suso enthält und deren Text er uns nun mit aller Treue und Genauigkeit, unter Aufhellung auch der schwierigeren Stellen, vorlegt. Es mag auffallend erscheinen, daß, nachdem Suso selbst kurz vor seinem Hinscheiden vier seiner Schriften einer Revision unterzogen und sie

in solcher Art „zusammengelegt und wohl eingerichtet, daß man ein recht Exemplar fände“, dennoch das unter jenen vier Schriften mitbegriffene Briefbüchlein in den angegebenen alten Drucken so mangelhaft ans Licht trat. Um so weniger scheint sich das erklären zu lassen, da es sich doch hier um die Hinterlassenschaft eines berühmten Mannes, eines Ordensgeistlichen, handelte, der sogar im Geruch der Heiligkeit verstorben war, und man könnte sich beinahe versucht fühlen, eben hierin eine Instanz gegen die Echtheit jener vierzehn Briefe finden zu wollen. In der That aber kann diese Echtheit, deren Gepräge sie so durchaus an sich tragen, keinem Verständigen zweifelhaft sein; es liegt also hier allerdings ein Räthsel vor, das jedoch vom Herausgeber in der sehr gut geschriebenen und sonst noch gar manche äußerst anziehende Einzelheiten enthaltenden historisch-kritischen Einleitung befriedigend gelöst wird. Wer Suso's Geist und Gemüth bereits kennt, der wird sich jenes Fundes und seiner Veröffentlichung von vorn herein freuen und von der Benutzung dessen, was ihm hier geboten wird, einen reichen Gewinn sich versprechen. Die Fülle der reinsten, von Gott stammenden Liebe durchströmt, wie alle Schriften Suso's, so insonderheit seine Briefe, — eine Liebe, die sich mit herzlichstem Mitgefühl zu den Leiden des Nebenmenschen herniedersenkt und gerade in Folge der äußersten Milde und Sanftmuth die vom wahren Ziel Abirrenden um so wirksamer dem Urquell alles Lebens entgegenzuleiten versteht. Für diejenigen aber, welche sich bisher mit Suso noch nicht vertraut gemacht, lassen wir schließlich noch eine Stelle aus seinen Briefen folgen, die wohl geeignet sein dürfte, zu beweisen, welch' reichen Schatz dieselben in sich begreifen. „Ein Ding ist“, sagt Suso, „das manchen unerfahrenen Menschen im Tode zag macht und ihm einen strengen Tod verursacht, das ist, wenn er seine vergangenen Jahre und sein üppig verzehrtes Leben hervor nimmt, daß er sich dann als einen großen Schuldner Gottes findet und daß er in seiner letzten Stunde nicht weiß, was ihm da zu thun ist. Da will ich dir einen sicheren Weg geben aus der heiligen Schrift und der Wahrheit, wie du dem magst ausgehn in ganzer Sicherheit. Hast du bey deinen Tagen je gebreustenlich gelebt, wie denn wenig Menschen des ohne sind, darüber sollst du nicht zu sehr erschrecken in der Stunde deines Todes. So du deine christlichen Rechte [die Sacramente], im Fall du es vermagst, hast ordentlich empfangen, so thu eines und nimm das Crucifix vor deine Augen und sieh das an und drück es an dein Herz und neige dich in die blutgießenden Wunden seiner grundlosen Erbarmung und bitt ihn, daß er mit den blutnassen Wunden abwasche in seiner göttlichen Kraft alle deine Missethat nach seinem Lobe und deiner Nothdurft; und sei dann sicher auf mich, nach christlichem Glauben, der nicht trügen kann: magst du das festiglich in dir selber haben — daß du dann von allem Mittel fallen [Allem, was zwischen dir und Gott steht, d. i. aller Sünde], gänzlich wirst geläutert und fröhlich magst sterben.“

München.

J. Hamburger.

Christliche Biographien.

J. A. Bengel thut irgendwo gelegentlich die Aeußerung: alte Leute machen gern ihre Personalien; daß die Welt jetzt dasselbe thue, indem sie sich so stark

auf Geschichte werfe, sei also ein Zeichen ihres Alters. Wenn die Jugend diese Neigung nicht verräth, so hat das seinen guten Grund, sie kann ihr Leben noch nicht beschreiben, weil sie erst am Anfang oder doch noch nicht einmal in der Mitte desselben steht; wenn aber deshalb dem Alter diese Neigung natürlich ist, so beweist das freilich noch nicht die Nähe des Endes, sondern es ist nur die Folge davon, daß sich ein Stoff angesammelt hat, der, je nachdem sein Inhalt beschaffen ist, recapitulirt und in ein Bild zusammengefaßt zu werden verdient. Ist der Mensch schon als Mensch der anziehendste, durch die Uner schöpfllichkeit der Individualität immer neue Gegenstand der Betrachtung, so hat er für die christliche Auffassung noch den höhern Werth, daß solch ein Ganzes, das sich in einem Christenleben darstellt, als ein Werk Gottes erkannt wird, wie es zugleich, je nachdem ein Mensch zur Mitarbeit am Reiche Gottes berufen war, in seinem Verhältnisse zu diesem, zu einem bestimmten Gebiete desselben oder einer seiner Perioden bedeutungsvoll sein kann, sei es, daß Zeit und Umgebung von dem Individuum kräftige Impulse empfangen haben, oder daß sich umgekehrt im Individuum eine ganze Zeit, eine allgemeinere Richtung spiegelt. Deswegen haben derlei Arbeiten, auch wenn sie zunächst nicht irgend einem wissenschaftlichen Zwecke dienen sollen, dennoch, je besser sie an sich sind, um so mehr Anspruch auch auf Beachtung von Seiten der Wissenschaft; die Träger der Geschichte sind ja immer Individuen, und wenn uns diejenigen, die überhaupt einen hervorragenden persönlichen Werth haben, auch im Detail ihres Lebens näher geführt werden, so daß wir uns ein farbenhelles, lebenswarmes Bild von ihnen machen können, so wird dadurch unsere geschichtliche Anschauung eine um so lebendigere, die Geschichte wird uns nicht ein Schattenspiel an der Wand, sondern athmende, pulsirende Wirklichkeit, die wir mit erleben. — Eine jenem Vengelschen Dictum einigermaßen entsprechende Ansicht geht freilich dahin, daß, wenn eine Zeit sich mit Vorliebe auf Biographik werfe, dieß eher ein Zeichen davon sei, daß sie selbst keine bedeutenden Männer producire und darum sich durch solche retrospective Studien und Betrachtungen zu stärken, ihre eigne Leere mit dem Ueberfluß vergangener Zeiten auszufüllen strebe. Belege hiefür würden sich immerhin beibringen lassen; ein Blick auf diejenigen biographischen Leistungen jedoch, die wir unter dem Titel dieser Anzeige zusammenfassen, bestätigt jene Ansicht nicht, denn ein großer Theil der Männer, die da literarisch geachtet werden, hat der Gegenwart selbst angehört, und wenn in älteren Zeiten das Bedürfniß der Pietät, das Lebensbild eines Hingeshiedenen so zu fixiren, daß es festgehalten werden könne, sich meist damit begnügte, daß man der Leichenpredigt nebst dem Leichen=Carminen einen Lebenslauf beifügte, worin denn auch mehr oder weniger der Ton einer Parentation fortzuklingen pflegte, so wird jetzt die Sache schriftstellerischer betrieben; die zunächst in geeigneten Zeitschriften oder Tagesblättern veröffentlichten Nekrologe erweitern sich zu selbstständigen literarischen Producten, und so ist denn insbesondere an Biographien, die ein bedeutenderes Christenleben schildern, dermalen kein Mangel, wozu noch kommt, daß einzelne Männer sich durch innere oder äußere Anregungen veranlaßt sehen, noch mit eigner Hand ihre erlebten Schicksale zu beschreiben, oder daß dieß gern von Anderen nach ihrem Hinscheiden besorgt wird, aber durch Mittheilungen ursprünglicher Art, also namentlich durch Veröffentlichung von Briefen, Tagebüchern u. s. w.

Wenn wir nun Einiges der Art hier übersichtlich zusammenstellen, so geschieht es selbstverständlich weder mit dem Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit — diese Zeilen wollen kein Katalog sein —, noch haben wir uns dieses Orts darauf einzulassen, den Inhalt der Biographien selbst im Auszug zu geben oder die betreffenden Männer danach zu charakterisiren; wir wollen nur an Einigem, was gerade vor uns liegt, auf die verschiedene Behandlungsart aufmerksam machen und zugleich auch hin und wieder den Werth andeuten, den wir für christliches Leben und christliche Wissenschaft einem und dem anderen dieser Bücher zuzuerkennen haben.

Vorerst wird dem Referenten gestattet sein, zu erwähnen, daß ein namhafter Theil der Männer, welchen sich die theologische Biographie der letzten Jahrzehnte zugewendet hat, dem Schwabenland angehört. (Wir greifen hierbei nicht auf die Bearbeitungen schwäbischer Reformatoren [von Th. Preffel, Keim, Hartmann] zurück, weil diese der Kirchengeschichte angehören und eine kurze Erwähnung für sie nicht genügen könnte.) — Von J. A. Bengel, dessen erster Biograph Th. Baur war, ist neuerlich eine meist mit seinen eignen Worten gegebene Bearbeitung erschienen von D. Wächter, Stuttgart 1865; denselben Mann und sein System hat mehr kritisch-theologisch der Unterzeichnete behandelt im vierten Bande von Klaiber's evangelischer Volksbibliothek, 1864. Detinger's Leben ist vom Herausgeber seiner Schriften, K. Thmann, erschienen 1859; Flattich von Ledderhose 1859; G. C. Rieger von Klaiber, in dessen evangelischer Volksbibliothek, Bd. 4; Phil. Matth. Hahn von Ph. Paulus 1858; Frider, Detinger's Geistes- und Gesinnungsgenosse, von Thmann 1864; K. Hartmann von demselben 1861; Chr. K. L. v. Pfeil, bearbeitet von Merz 1863; Macholtz von Ledderhose 1862; Ludwig Hofacker, bearbeitet von Alb. Knapp, 3. Aufl. 1859; C. F. Barth, bearbeitet von K. Werner 1865. 1866 (der letzte Band ist noch nicht erschienen); Albert Knapp von seinem Sohn Joseph Knapp, Stuttgart 1867; Heinrich Zeller von Kemmler 1867. Diesen haben wir noch anzureihen den Lebensabriß des Karl Heinrich Rieger (nach seiner Selbstbiographie, Stuttgart 1857); die Biographie C. A. Dann's von Alb. Knapp, in der Christoterpe 1847; das Lebensbild J. C. Steudel's, von dem Unterzeichneten geschrieben für Piper's evangelischen Kalender 1867. Endlich dürfte wohl auch noch das, freilich nicht biographische, auch ohne Uebung jeglicher Kritik verfaßte, Werk von Stroh über das System des Theosophen Michael Hahn, 1858, in dieser Reihe genannt werden. — Vom theologischen Standpunct aus kommen unter diesen am meisten in Betracht Bengel, Detinger, Frider, Ph. M. Hahn, als Repräsentanten der württembergischen Apokalyptik einerseits und der Theosophie andererseits, wiewohl Bengel auch noch ganz andere Seiten darbietet; in Steudel tritt eine der edelsten Gestalten aus der späteren Tübinger Schule vor uns, die aber mit jener alten in lauterer Frömmigkeit und unerschütterlichem Schriftglauben sich eins wußte. Als pädagogisches Original und zugleich durch seine pastorale Stellung in mannigfachen Verhältnissen hat Flattich stets eine große Anziehungskraft ausgeübt; die reichste Fülle von Pastoraltheologie aber ist in Hofacker's Leben zu finden. In das eigenthümliche religiöse Gemeinschaftswesen in Württemberg gewährt das Leben Ph. M. Hahn's, noch weit mehr aber Barth's Leben einen umfassenden Ein-

blick; letzteres, freilich wohl etwas zu breit, mit zu wenig Sichtung zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem ausgeführt, zeigt zugleich die ganze originelle Gestalt dieses Mannes, der als Stifter und Leiter, als die eigentliche Seele des Calwer Verlagsvereins durch Jugend- und Schulschriften in außerordentlich weite Kreise hinaus segensreich gewirkt hat und zugleich für die Missionsthätigkeit ein lebendiger Mittelpunkt, für alle Missionäre und Missionsfreunde der Sammelplatz war. In dieselben christlichen Gemeinschaftskreise führt den Leser die Biographie Zeller's ein, der, obgleich nicht Theolog, sondern Naturforscher (er war Apotheker in Nagold), doch mit den jenem Kreise zugewandten Geistlichen in stetem Verkehr stand und mit seinen umfassenden und gründlichen Kenntnissen auch den Barth'schen Unternehmungen für christliche Jugendbildung zu höchst werthvoller Unterstützung gereichte. Zeller's Leben ist von Kemmler vortrefflich geschrieben; auch schriftstellerisch betrachtet gehört diese Arbeit zu den besten. In eine ganz andere Umgebung versetzt uns die Merz'sche Biographie von Pfeil; der Mann hat hohe diplomatische Ehrenstellen bekleidet, und so haben wir hier das merkwürdige Schauspiel vor uns, wie sich der altwürttembergische Pietismus auch in Hofkreisen, zumal in der nichts weniger als sittlich reinen Luft am Hofe des Herzogs Karl zurechtfindet, — ein Bild, das durch die gelegentlichen Mittheilungen über den Staatsminister Grafen v. Seckendorff, der ebenfalls in innigem Verkehr mit den Stuttgarter Brüdern stand, der unter Anderem von König Friedrich das Privilegium für die Stuttgarter Bibelanstalt im J. 1812 auswirkte, — namhaft ergänzt wird. Als christlicher Dichter, dem freilich die Verse nur allzu leicht aus der Feder flossen, erregt Pfeil noch besonderes Interesse. Letzteres gilt aber in bedeutend höherem Maße von Albert Knapp, in dessen Lebensbeschreibung die von ihm selbst stammenden Aufzeichnungen, namentlich aus seiner Jugendzeit, ganz besonders anziehend sind und die edle, poetische Natur und Gabe des Mannes wie seine gediegene Gesinnung in ihrer ganzen Ursprünglichkeit erkennen lassen.

Bei der Umschau im weiteren Gebiete der evangelischen Kirche überhaupt wollen wir Werke, die schon vor längerer Zeit abgefaßt wurden oder deren Helden schon einer ferneren Vergangenheit angehören, durch bloße Erwähnung Heinrich Müller's von Krabbe (Rostock 1866), Zinzendorf's von Burkhart (Gotha 1866), Spleiß' von Stöckar (1858), dann des Lebens von Berthes, der Briefe Schleiermacher's (aus denen Kittlitz 1867 einen Auszug unter dem Titel „Schleiermacher's Bildungsgang" geliefert hat) zu berühren uns begnügen. Der neueren Zeit angehörig sind folgende biographische Arbeiten: Gottfried Menken, sein Leben und Wirken, von Gildemeister, Bremen 1860, zwei Bände, eine vortreffliche, geschmackvolle Bearbeitung des reichen Stoffes, objectiv gehalten und doch überall die rechte Pietät gegen den Gegenstand, die Freude an ihm kund gebend. — Das folgende Jahr 1861 brachte uns A. Ph. Spitta, ein Lebensbild von Müntzel (Leipzig, bei Fries). Uebt schon die Entwicklungsgeschichte eines solchen Mannes, dessen „Psalter und Harfe" längst in unseren Händen und in unserem Munde war, ehe uns Jemand zu sagen wußte, wer denn dieser Spitta sei, eine mächtige Anziehungskraft, so fehlt es hier um so weniger an Momenten, die unsere Theilnahme erregen und spannend wirken; der Prediger und Dichter ist ja erst Uhrmacherlehrling; der Sänger

des Evangeliums steht in Göttingen dem Heinrich Heine nahe, der ihn später einmal auf seiner Hauslehrerstelle besucht, sich aber dabei selbst vor Spitta's Zöglingen so nach seiner Art, d. h. frivol und gemein, beträgt, daß Spitta ihm sagt: „Willst Du mir einen Gefallen thun, Heine?“ Antwort: „Nicht gern, wenn ich es kann.“ — „Nun, so bitt' ich Dich, komm' nicht wieder!“ Daß der gemüthvolle Dichter sich als streng-lutherischer Kirchenmann auswies, das erinnert an Paul Gerhardt, wie nicht minder die von dem Biographen S. 59 besonders hervorgehobene Wahrnehmung, daß „seine Predigten, was Form und Inhalt, Ton und Ausdrucksweise betrifft, auffallend gegen die Lieder abstachen, so daß Manche, welche den Liederdichter kannten, sich in die Predigten nicht finden konnten.“ „Er gab“, heißt es weiter, „mit Absicht der Predigt eine andere Fassung als seinen Liedern, denn in den Liedern sprach er sich selber und seine Gemüthszustände aus, wie sich darin die göttlichen Dinge spiegelten; das süßte er aber wohl, daß er auf der Kanzel eine andere Aufgabe hatte, sich selbst zurücktreten und den Herrn und sein Wort reden zu lassen.“ Der Unterschied ist richtig, wofür er nicht zu einem falschen Dualismus von Objectivität und Subjectivität gesteigert wird. Auch was später über die Art, wie Spitta die Amtsgeschäfte einer Superintendenz auffaßte, gesagt wird, ist schön und lehrreich. — Aus demselben Jahr ist noch das Erscheinen einer Biographie von Claus Harme zu nennen, womit Dr. Schneider die „Sonntagsbibliothek“ von Nische (Vielefeld, Kassel) bereichert hat und woran wir noch die Erwähnung eines Vortrags über „Harme und Schleiermacher“ von demselben Verfasser (Berlin, Reimer, 1865) knüpfen. — Das Jahr 1862 brachte eine zweite Auflage von W. Benschlag's „Leben eines Frühvollendeten“, seines Bruders Franz Benschlag, — ein Buch, das durch eine Fülle edelsten Stoffes in edelster Form sich in weitesten Kreisen einheimisch gemacht hat. Minder bedeutend, doch nicht ohne Werth für die Kenntniß schweizerischen geistlichen Amtslebens ist die in demselben Jahr erschienene Biographie des Antistes Geßner, von Finsler, wogegen die im folgenden Jahr herausgegebene Arbeit über den Berliner Prediger Gossner, von Prochnow, Berlin 1863, uns in ganz anders geartete Kreise und Thätigkeiten einführt. Ins Jahr 1865 fällt die Selbstbiographie von Liebert: „Vier und dreißig Jahre im Schul- und Pfarramt“, eine Darstellung der mannigfachsten pastoralen Erlebnisse unter zum Theil schwierigen (patronatischen, confessionellen etc.) Verhältnissen. Aus solchem Erfahrungsschatz ist immer Rechtes zu lernen, wenn wir auch nicht verschweigen dürfen, daß dieses Buch den Büchse'schen Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen (1861. 1864) weder an Gediegenheit des Inhalts noch an Anspruchslosigkeit der Darstellung und Mittheilung ganz gleichkommt. — Noch mehr bleiben die „Erinnerungen aus dem Leben eines Stadtgeistlichen“ von Friedrich (1865) hinter dem Vorbilde des „Landgeistlichen“ zurück. — Die Jahr 1866 tragen drei hier zu nennende Schriften. Erstens die Selbstbiographie Karl von Raumer's (Stuttgart, bei C. G. Riesching), worin der herrliche Greis in seiner Einfachheit und Geradheit ein ungemein lebensvolles Bild seines Ganges, der durch die Befreiungskriege, durch Burschenschaftsgeschichten und andere akademische Dinge hindurchsüßte, dem Beschauer darbietet. Als Lectüre für die Familie ist neben Benschlag vorzugsweise Raumer's Leben zu empfehlen; die Jugend zumal legt

das Buch, einmal angefangen, nicht mehr aus der Hand, bis es geendet ist. — Zweitens die Schrift „zur Erinnerung an Fr. L. Mallet“, von W. H. Meurer, — die Lebensbeschreibung eines Mannes, der, so ganz anders geartet als Rauter, aus französisch-reformirtem Stamme, doch an christlichem Ernst, an männlich-beiterem Sinn, an deutsch-patriotischer Treue ihm auch innerlich an die Seite gestellt werden darf. Eine vortreffliche Illustration dazu geben die beiden Bände von Mallet's „Altes und Neues“, der zweite Band mit der Jahreszahl 1868; schon 1865 war übrigens eine kleinere Schrift über Mallet von Hupfeld erschienen. — Die dritte noch ins Jahr 1866 fallende biographische Arbeit ist die kleine, eigentlich nur einen Nekrolog vorstellende Schrift: „Zum Gedächtniß des seligen Pastor Harms in Hermannsburg.“ — Das Jahr 1867 endlich weist folgende einschlägige Werke auf: C. Ullmann, Lebensbild von W. Beysschlag, nebst einer eigenhändigen Denkschrift über seinen Antheil an der Regierung der evangelischen Kirche Badens (besonderer Abdruck aus den Studien und Kritiken). So sehr man sich in dieser mit Wärme geschriebenen und doch durchaus objectiv gehaltenen Darstellung aufs Neue an der edlen Gestalt des Mannes erfreut, an dem es so recht klar wird, daß die echte Theologie gar nichts Anderes ist als Vermittelung — Vermittelung zwischen Denken und Glauben, zwischen der fortschreitenden Bildung und der ewigen Substanz der Offenbarungsreligion —, ebenso sehr bedauert man ihn, daß er durch seine Berufung zum Kirchenregiment in Händel hineingeworfen wurde, über deren Charakter diese Mittheilungen ein klares Licht verbreiten. Ullmann ging daraus nicht als Sieger, aber persönlich um so fleckenloser und achtungsgebietender hervor. — Einen nahe verwandten Gegenstand behandelt in ähnlicher anziehender Weise Riehm in der Schrift: „Dr. Hermann Hupfeld, Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors“ (Halle 1867). Wie schon dieser Titel zeigt, führt uns diese Schilderung vorzugsweise in das dormalige Universitätsleben ein, von welchem aus übrigens Hupfeld namentlich in Marburg auch eine bedeutende Thätigkeit in kirchlichen Angelegenheiten entwickelte, wie er auch in Halle besonders in den Jahren 1848 ff. seiner männlichen Ueberzeugung, seinem Wahrheits- und Gerechtigkeitsfönn einen nicht immer für ihn gefahrlosen öffentlichen Ausdruck zu geben nicht säumte. Für die genaue Würdigung der wissenschaftlichen Bedeutung Hupfeld's war der Biograph ganz ebenso der rechte Mann wie Beysschlag für Ullmann. — Die gleiche Jahreszahl 1867 trägt das erste Bändchen einer Biographie Rudolf Stier's. Nachdem schon 1865 eine nur einen Bogen füllende, aber nach der Weise des Verfassers in größter Gebrängtheit desto mehr Inhalt bietende Skizze von E. J. Nisch unter dem Titel „Dr. Rudolf Stier als Theologe“ erschienen war, haben es nunmehr die beiden Söhne des Verewigten unternommen, in ausführlicherer Schilderung ihres Vaters Leben und Wirken zu beschreiben. Diese erste Hälfte umfaßt die Zeit von 1800 bis 1825 und ist ganz besonders als Jugendgeschichte des Mannes von bleibendem Werthe. Mit höchstem Interesse liest man seine lebhafteste, ja begeisterte Theilnahme an der Burschenschaft und die Umwandlung, durch die ihm ganz andere Lebenszwecke und Lebensanschauungen maßgebend wurden, nicht minder aber unter Anderem sein Zusammenleben mit dem nun auch so rasch aus der Welt geschiedenen R. Rothe, mit dem er in Wittenberg zusammentraf. Neub-

ner, unter dessen Augen dort die Beiden studirten, hat (nach S. 180) öfters geäußert einen solchen Eregeten wie Stier habe das Seminar nie gehabt und ebenso wenig einen solchen philosophischen Kopf wie Rothe. Ueberaus dankenswerth — ehrenvoll für Rothe wie für Stier — sind die S. 182 mitgetheilten Aufzeichnungen des ersteren über den zweiten; er sagt da unter Anderem: „Stier war ein Christ vom alten Schlage, eine edle Mischung oder vielmehr Durchdringung von bibelfester Gläubigkeit des 16. Jahrhunderts und inniger Spener'scher Frömmigkeit“ (wobei wir übrigens glauben, daß auch noch Bengel als ein weiteres wesentliches Ingrediens hätte genannt werden dürfen). „Ich aber“, fährt Rothe fort, „bin zu der vollkommen klaren Einsicht gelangt, daß ich nur als ein moderner Christ christlicher Gesundheit genießen könne. Diese freudige Zuversicht zu meinem christlichen Wege verdanke ich zum guten Theile mittelbar dem lieben Freunde, der mir anderthalb Jahre lang täglich beschämeud und erweckend vorgeleuchtet hat mit dem ganzen Ernste und der ganzen Sicherheit seiner aufrichtigen alt-evangelischen Frömmigkeit.“ Ein sehr schönes Portrait Stier's, womit das Buch geschmückt ist, verdient noch unsern ganz besondern Dank; solcher werthvollen Zugabe erfreuen wir uns unter den oben aufgezählten Schriften auch in den Biographien Maller's, Knapp's und Zeller's. — In die Kategorie neuester christlicher und pastoraler Lebensbeschreibung gehört noch die von Fabri bevormortete Schrift: „Aus dem Leben eines Unbekannten“, Bd. I, Stuttgart 1867. Dieser Unbekannte ist ein Pastor, der nach einer unter den traurigsten Familienverhältnissen durchlebten Jugend zuerst das Gerberhandwerk gelernt hat, dann aber in Folge unwiderstehlichen Triebes und durch die Hilfe edler Freunde in Halle Theologie studirt, dort auch in die unter dem Namen „Wingolf“ bekannte Verbindung tritt und glücklich den Weg ins Amt und zu einer wackern Braut findet. Theologisch Bedeutesendes ist gerade nicht in der Schrift, so weit sie bis jetzt vorliegt, zu suchen; auch wird die Darstellung manchmal etwas redselig und bringt Anekdoten, die nicht von hohem Belange sind; aber das unverdrossene Kämpfen des Mannes mit tausend Schwierigkeiten und die merkwürdige Führung Gottes, die sich an ihm erweist, dieß beides zusammen wirkt doch anziehend und erbauend auf den Leser. — Beiläufig erwähnen wir zum Schlusse noch die „Lebensbilder, kurzweilig, aber ernsthaft“, von Chr. F. Piscator, wovon 1866 die zweite Auflage erschienen ist. Wer, wie der Referent, das Buch in die Hand nimmt mit der Erwartung, etliche Biographien oder Bruchstücke von solchen zu finden, der sieht sich getäuscht; das Ganze ist ein christlicher Roman, — christlich zwar, und dieß in besserer Weise als so viele dergleichen Producte, in welchen sonst das Christliche und das Romanhafte nur äußerlich an einander geschmiedet ist; auch sagt uns wenigstens die buchhändlerische Anzeige, daß die handelnden Personen eine „frappante Portrait-Ähnlichkeit mit hervorragenden Persönlichkeiten, verstorbenen und lebenden“, haben, ohne daß wir die Originale zu errathen wüßten; aber ein Roman ist und bleibt es, sofern nicht nur Liebesgeschichten einen sehr bedeutenden Einschlag in dem Gewebe bilden, sondern auch die schwierigsten pastoralen Probleme, die da ein junger Pfarrer zu lösen bekommt und glücklich löst, in solcher Masse sich häufen, wie sie glücklicherweise im Leben selber sich kaum je in so kurzer Zeit und auf einen Punct zusammendrängen; es kommen z. B. Ehe-

scheidung, Selbstmord, Duell und Aebuliches neben höchst diffcilen Gegenständen der Kirchenzucht und höchst deliaten eigenen Herzensangelegenheiten des Pastors fast in einem Zuge vor. Indessen ist aus dem sehr gut geschriebenen Buche für den Pastor in der That Gutes zu lernen.

Tübingen.

Palmer.

Praktische Theologie.

Der Entwicklungsgang der Theologie als Wissenschaft, insbesondere der praktischen. Eine akademische Rede von Gerh. v. Bezschwitz, Dr. und ord. Professor der Theologie in Erlangen. Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1867. 32 S.

Ein Thema von solchem Umfang konnte in einer Antrittsrede selbstverständlich nur so ausgeführt werden, daß auf die Ausgangs-, Ziel- und Knotenpunkte hingewiesen wurde, die jenen Entwicklungsgang bezeichnen, diese Punkte aber, für die sich an der rechten Stelle immer auch die rechten Namen fanden, in klares Licht gesetzt wurden. Das ist vom Verfasser in ebenso geistreicher Weise geschehen, wie seine Darlegung eine umfassende und gründliche Detailkenntniß bekundet, die sie freilich, um durchaus verstanden zu werden, beim Zuhörer voraussetzt. Wie die Theologie dazu gelangt, sich als Wissenschaft zu begreifen, wie sie in den verschiedensten Zeiten sich desfalls zur Philosophie und neuerlich mit dieser zur Naturwissenschaft, zu der sich allein für Wissenschaft ausgehenden Empirie stellt, wie aus der theologischen Wissenschaft die praktische Theologie sich abzweigt und selber zum Range der Wissenschaft steigt, — ja selbst (was freilich beim Urheber dieses Satzes seine besonderen Gründe hatte, daher der Verfasser das timoo Danaos hierauf anwendet) zu der Ehre, sie sei die Krone der Theologie, das ist in zum Theil aphoristischem, aber innerlich schön zusammenhängenden Sätzen dargethan. Die Parallelen zwischen Abälard und Schleiermacher, Schleiermacher und Kant, namentlich auch die Stellung, die Daub und Marheineke in der Entwicklung der praktischen Theologie einnehmen, — dieß und Aehnliches ist in anziehender, zum Theil pikanter Weise, wie dieß eben für einen Redeact paßt, ausgeführt. Wenn der Verfasser als Resultat der Entwicklung (S. 31) eine „Verwirklichung der Kirche als selbstständiges Gebiet des Lebens“ fordert und gelegentlich ihre Fassung als Nationalkirche abweist, so würde sich, je nachdem dieß verstanden und praktisch gemacht wird, hieraus vielleicht Eins und das Andere ergeben, gegen das wir einige Bedenken zu äußern hätten; da aber der Verfasser diese Grundideen nicht selbst weiter ausführt, so ist dazu kein Anlaß, denn in der Forderung sind wir, wie wohl jeder evangelische Theolog, mit ihm einverstanden, daß „die Kirche ein Leben ihrer selbst leben dürfe“; nur sehen wir in der „Nationalkirche“ nicht eine bloße „Larve“, sondern die concrete, geschichtlich notwendige Form, in welcher „der Kalter dem freien Regen des Flügelgeschlages“ nicht bloß entgegenreifen soll, sondern in welcher ihm die wahre Freiheit in Einheit mit dem gesammten Menschen- und Volksleben alsdann schon gesichert ist, wenn beide, Staat und Kirche,

sich selber recht verstehen. Leid gethan hat uns, daß der Herr Verfasser das Wichtige, was denn doch von Spener, Francke, Rambach für die praktische Theologie auch als Wissenschaft vorgearbeitet worden ist, S. 9 mit einem fast geringschätzigen Blick auf die collegia practica der pietistischen Praxis abgefertigt hat. Da er S. 12 die Verdienste Eöhe's nicht unerwähnt läßt, so durften jene Männer um so weniger ungenannt bleiben.

Tübingen.

Palmer.

Der Religions-Unterricht an höheren Lehranstalten, speciell an Gymnasien. Von Rudolph Hempel, cand. theol., Lehrer an Dr. Krause's Lehr- und Erziehungsanstalt in Dresden. Dresden, Ehlermann. 1867. 116 S.

Es ist sicher nicht überflüssig, daß dieser schwierige Gegenstand immer wieder neu beleuchtet wird; denn, wie der Verfasser S. 43. 64 richtig bemerkt, es hat nicht nur die Jugend überhaupt und zumal die Jugend in unseren Tagen einen kritischen Zug, der den Religionsunterricht gerade auf der Mittelstufe zwischen Confirmation und Universität, zwischen Katechismus und Theologie, so schwierig macht, sondern die Kenner und Consorten haben auch (S. 78) schon den Weg in die Hände solch unreifer Liebhaber gefunden, wodurch die Aufgabe eine ganz andere wird, als sie noch vor 50 Jahren war, und eigentlich mit jedem Austrum an Schwierigkeit zunimmt. — Als gebildeter Theolog geht der Verfasser in seiner Darlegung sehr gründlich vom Religionsbegriff aus, nach seiner objectiven Seite als Gemeinschaft des Menschen mit Gott (S. 6), nach der subjectiven als Gefühl, daß ich Gottes bin, welches Gefühl aber (S. 12) die Totalität des Geistes mit ergreift, — wobei wir nur, da das Moment der Erkenntniß hervorgehoben wird, auch schon das erst später (S. 23) genauer besprochene ethische Element, den Willen, mit in Betracht gezogen hätten. Daraus wird dann, nachdem auch der Begriff des Unterrichtens definiert ist, das Wesen des Religionsunterrichts abgeleitet, namentlich die erziehende, erweckende Bedeutung desselben geltend gemacht. Die praktischen Schlüsse, die der Verfasser weiter gewinnt, gehen darauf, daß aller Unterricht, zumal aber in dem gegebenen Alter und Verhältniß, eine Richtung aufs Ethische und aufs Apologetische nehmen müsse, letzteres (S. 27) so, daß der Feind — Pantheismus, Materialismus — im eigenen Lager aufgesucht werden soll. Formell wird S. 30 gefordert, daß der Lehrer nicht bloß vortrage, sondern Einwürfe anhöre, Bedenken und Zweifel berücksichtige, daß er — was freilich leichter gesagt als gethan ist — den Unterricht interessant mache, daß er, wozu S. 33 gute Beispiele angegeben werden, den Schüler zu eigenem Nachdenken anrege. — Ein weiterer Abschnitt verbreitet sich über die Qualitäten, die der Schüler mitbringt, unter welchen der Indifferentismus obenan steht, sofern selbst Jünglinge, die sich für Großes und Schönes begeistern können, doch völlig der Einsicht entbehren, daß die Religion auch der Begeisterung werth ist. „Aber zeigen wir ihnen, daß die Religion uns auch in solche Höhe emporhebt!... Lassen wir einmal, von kleinlicher Exegese und Kritik absehend, die Lebenslust ganz ungemischt und rein uns entgegenströmen, die aus den biblischen Schriften uns entgegenweht“ (S. 40). Es soll insbesondere auch das Schöne in dem Inhalt der-

selben, zuvörderst am Lebensbild des Herrn, dem Schüler fühlbar gemacht, wie umgekehrt auch in poetischen Kunstwerken der religiöse Gehalt, z. B. an Richard III. die Uebereinstimmung dieser dämonischen Gestalt der Sünde mit der christlichen Anschauung, nachgewiesen werden; das werde auch sicherer zur Sündenerkenntniß führen, als wenn man dem Gymnasiasten vordemonstrirte: Alle Menschen sind Sünder. Ich bin ein Mensch. Ergo bin ich ein Sünder. — S. 46 wird auch auf Schüler Rücksicht genommen, die aus ungesund pietistischen Familienkreisen herkommen und dem Lehrer schon mit einer fest abgeschlossenen Lebensansicht gegenüberstehen; wenn er irgendwie davon abweicht, so ist seine ganze Wirksamkeit ihnen gegenüber schon zu Ende. Was der Verfasser als Mittel gegen dieses Uebel anrath, ist wohlgemeint, wird aber schwerlich viel ausrichten; wir unsererseits wissen aber auch nichts Besseres, denn beizukommen ist da eigentlich gar nicht der Lehrer kann sich aber dessen getrösten, daß eine religiöse Richtung bei solchen Schülern ja schon vorhanden, also in gewisser Art der Zweck des Religionsunterrichts schon erreicht ist; was daran Unwahres, Bornirtes, Liebloses hängt, das wegzuschaffen, ist Schule und Gymnasium gar nicht im Stande (es könnte sogar bei directer Gegenwirkung der gute Same mit dem Weizen ausgerottet werden); hier muß ein höherer Erzieher ein Wunder thun; dem Lehrer bleibt nur übrig, durch seinen eigenen religiösen Ernst und seine ganze Haltung thatsächlich dem verdrehten Schüler zu zeigen, daß es ein echtes Christenthum auch ohne pietistischen Beigeschmack giebt.

Wir müssen, um nicht zu viel Raum wegzunehmen, es uns versagen, weiter noch auf Einzelnes einzugehen, und fügen deshalb nur noch bei, daß, nachdem die Methode im Allgemeinen besprochen ist, der Verfasser die Behandlung der Bibel- und Kirchengeschichte (in ersterer namentlich des Lebens Jesu, in zweiter des Biographischen), der Glaubens- und Sittenlehre nach den Hauptzügen zeichnet, für welche er in den höheren Klassen auch schon Gnosis, ein speculatives Element fordert, in dem bescheidenen Sinne freilich, in welchem wir selbst für den Volksschulunterricht dasselbe nicht ganz entbehren wollen, sofern darunter (S. 94) „denkende Aneignung der christlichen Wahrheit, Ausgleichung derselben mit dem subjectiven Denken“ verstanden wird. Ebenso wird (S. 98) gezeigt, wie und inwiefern weit auf Confessionelles einzugehen sei, und schließlich ein wohlgeordneter Lehrplan vorgelegt.

Tübingen.

Palmer.

Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der Lutherischen Reformation.

Von Dr. G. v. Zejschwitz, Professor in Erlangen. Leipzig, Hinrichs, 1867. 64 S.

Daß der verehrte Autor mit dieser Schrift nicht in den Chorus der Kirchenverfassungsmacher eintritt, die über Synoden und Presbyterien, über Cultusminister und Summepiskopat vollkommen im Reinen sind und nicht begreifen, warum man sie nicht schon längst die Länder und Reiche mit neuen Constitutionen der Kirche zu besäen berufen hat, — das sagt er uns auf der ersten Seite; er will eine geschichtliche Darlegung geben, nicht aber eine Tendenzschrift schreiben, außer sofern auch das eine Tendenz ist, zur Vorsicht und Besonnenheit, zu gründ-

lichem Erforschen der fraglichen Dinge zu mahnen. Jeder, der es mit der Kirche, zunächst mit der lutherischen, gut meint, muß unter der Fluth der Kirchenverfassungsliteratur solche gewiegte Arbeit willkommen heißen. Der Verfasser will nicht etwa neue Ziele stecken, sondern zeigen, was für Verfassungsziele in der Reformation selbst gelegen, welche sich theils als bewußt angestrebte, theils als einfach factische Erfolge aus ihr entwickelt haben. Als solche Verfassungsziele werden S. 5 bezeichnet: 1) das landesherrliche Kirchenregiment, 2) die bischöfliche und klerikal-synodale Verfassung, 3) Gemeindebildung, Gemeindefelbstständigkeit. Die Verwandtschaft dieser drei Dinge mit den bekannten drei kirchenrechtlichen Systemen fällt in die Augen; der Verfasser zeigt, wie sie alle drei im Schooße der Reformation selbst schon lagen. Es ist uns nur etwas zweifelhaft, ob der Ausdruck „Verfassungsziele“ ein ganz gut gewählter ist; der landesherrliche Episkopat war doch nicht ein Ziel, das die Reformation erstrebt hat, sondern an dem sie eben nach geschichtlicher Nothwendigkeit anlangte und über das sie sich hernach nur vor sich selber rechtfertigte; ein Ziel ist doch immer etwas, das man sich entweder mit Bewußtsein setzt, um es zu erstreben, oder an das man wider Willen gelangt, ohne darüber hinaus zu können. Letzteres trifft zwar in Betreff des fürstlichen Summepiskopats factisch zu, desto weniger aber in Bezug auf die beiden anderen „Ziele“, denn wenn das dritte erreicht wird, so ist man übers zweite hinaus. Ein Ziel ist doch nicht blos, wie S. 5 „in der nöthigen Weite“ der Begriff gefaßt wird, auch „factisch Hergestelltes“ wie „bewußt Erstrebtes“, sondern es ist ein Punkt, auf dem das Streben zur Ruhe kommt, und daß dieß mit irgend einem dieser „Ziele“ der Fall sei, wird man nicht behaupten können. — Für jedes der drei giebt der Verfasser, wie von ihm zu erwarten stand, neue Gesichtspunkte und Winke, so z. B. gleich sub I den Nachweis, daß der Territorialismus in dem Sinn, in welchem er mit dem Summepiskopat eigentlich identisch ist, nicht erst eine Frucht der Reformation, sondern längst schon vorbereitet gewesen sei; wir können zwar nicht, wie S. 10 geschieht, in dem nach Avignon confinirten Papstthum, welches „zuerst im Styl und Maßstab welthistorischer Dimensionen das neue Ziel dargestellt habe: die Kirche im Dienste des Territorialismus“, ein Vorbild oder die Wurzel des protestantischen Summepiskopats erkennen; dagegen ist desto gewisser anzuerkennen, daß das Gemeinsame zwischen dem letztern und den namhaft gemachten mittelalterlichen Bestrebungen im „Nationalitätsbewußtsein“ liegt. Diesem aber ist unseres Erachtens der Verfasser nicht ganz gerecht geworden. Man muß sich nur vollkommen klar machen, welche Möglichkeiten in Bezug auf die geographische Ausdehnung eines kirchlichen, rechtskräftig bestehenden Verbandes vorliegen. Entweder werden die territorialen Grenzen und damit die nationalen Verhältnisse principiell ignorirt — für die Kirche giebt es kein Frankreich und kein Deutschland, es giebt nur Kirchenprovinzen —, oder es constituiren sich im Gegentheil immer nur so viele Individuen zu einer kirchlichen Gemeinschaft, als deren sich gegenseitig persönlich kennen und von der persönlichen Religiosität eines Jeden überzeugt sind. Zwischen diesen Extremen, dem des Katholicismus und dem des Independentismus, liegt nur Eins noch in der Mitte, nämlich daß sich der kirchliche Verband mit dem nationalen identificirt, und diesen Mittelweg hat der Protestantismus in Deutschland eingeschlagen. Dazu hat ihn nicht nur der negative

Grund bestimmt, daß nach dem einen Princip die Katholicität in fortwährenden Kampf mit der Staatsordnung geräth und doch nur eine unwahre Allgemeinheit erzielt wird, nach dem andern aber die Kirche in Conventikel zu zerfallen droht; sondern der Protestantismus hat das ganz richtige Bewußtsein, daß, wie sich das Christenthum in Persönlichkeiten realisirt, deren jede es in eigenthümlicher Weise herstellt und erklärt, ebenso dasselbe in höherer Potenz auch die Nationalität als Sauerteig zu durchbringen bestimmt ist, so daß, wie jede Nation es nach ihrer Weise aufnimmt und verarbeitet, so auch die Nation selbst sich ihrer tieferen Einheit und Zusammengehörigkeit nur dann vollkommen bewußt und froh wird, wenn auch das religiöse Leben ein integrierendes Moment des nationalen Lebens geworden ist. Der reale Ausdruck hiesfür ist der Summepiskopat der eben darum weder auf die fürstliche Plenipotenzt nach der Weise des 17. und 18. Jahrhunderts, noch auf die moderne Staats-Omnipotenzt zu gründen ist, sondern auf die Einheit und Besonderheit des Nationallebens. Während nun die katholisirenden Kirchenmänner über die damit gezogene Grenze hinausgreifen möchten, so neigt sich der Verfasser, wenn wir ihn richtig verstehen, eher zu der Idee, daß durch freiwillige Confirmation sich eine wirkliche Gemeinde zumal für Uebung der Kirchenzucht bilden sollte, eine Idee, die bekanntlich von Höfling schon entwickelt worden ist. Wir enthalten uns, die Bedingungen und die Ausführbarkeit dieses Gedankens näher zu erörtern; nur in Bezug auf Luther müssen wir bemerken, daß auch das, was der Verfasser S. 47 über die von Luther in Aussicht genommene „Sammlung“ sagt, uns nicht davon überzeugt, daß Luther wirklich und ernstlich daran gedacht habe, eine solche „Scheidung und Entscheidung“ innerhalb der Landeskirche herbeizuführen zu wollen, durch welche die Kirche nicht mehr Landeskirche, sondern Brüdergemeinde geworden wäre. Das volksthümliche Element war ihm doch viel mehr werth und darum hat er seinen dort citirten Worten, die allerdings eine Idee der Art andeuten, nirgends eine praktische Folge gegeben. — Ein nicht unwichtiger Punct ist S. 32 berührt, daß nämlich für die evangelischen Bischofsitze Fürsten gesucht wurden, nur reicht dieß natürlich nicht zur Erklärung dafür hin, daß umgekehrt den Fürsten die bischöflichen Rechte übertragen wurden. Auch steht S. 29 die Behauptung, „Schon 1528 habe man den Bischofstitel an die Fürsten übertragen“, isolirt und ohne weitere Begründung da; der Titel *summus episcopus* ist unseres Wissens erst weit später gefunden worden und noch Valentin Andraé hat sich darüber als über eine Neuerung und unelbliche Anmaßung scharf erklärt. — Am werthvollsten übrigens sind uns in dieser Schrift die Erörterungen gegen den Schluß, wo z. B. S. 56 f. gesagt ist: „Die Voraussetzungen für synodale und pressbyteriale Einrichtungen liegen bei den Reformatoren unseugbar vor“, aber „jede Aufrufung der Gemeinde habe man im lutherischen Lager suspendirt, bis statt bloß territorial verbundener Massengemeinden gesammelte, kirchlich gezuchtete und vom lutherischen Bewußtsein zusammengehaltene Gemeinden die Voraussetzung dafür bildeten“. Auch S. 59 steht ein sehr zu beherzigender Satz: „man müsse in Verfassungsfragen aller Principienreiterei widerstreben, das Maß des Möglichen in der Zeit ehren und wollen und Gottes Gaben und Winke in den von ihm geleiteten Verhältnissen erkennen.“

1. Die Verfassung der Kirche nach evangelischen Grundsätzen. Von Friedrich Brandes, reformirtem Pfarrer in Göttingen. Elberfeld, Verlag von Friederichs, 1867. I. Bd. IV und 398 Seiten. II. Bd. IV und 452 Seiten.
2. Die evangelische Kirchenordnung. Von Dr. Carl Immanuel Nitzsch. (Des dritten Bandes der Praktischen Theologie zweite Abtheilung.) Bonn, Adolph Marcus. 1867. XVI und 364 Seiten.

Systematische Werke über das Kirchenrecht zu schreiben, haben die Theologen sonst großentheils den Juristen überlassen. Es wird aber wohl ebenso als ein Zeichen erhöhten theologischen Interesses für diesen Zweig theologischer Wissenschaft wie als ein Mittel zur Verbreitung dieses Interesses in theologischen und pastoralen Kreisen begrüßt werden dürfen, daß, wie in den vorliegenden beiden Werken geschieht, der Gegenstand vom specifisch theologischen Standpunct aus bearbeitet wird, der den Theologen von Haus aus schon mehr anmuthet als die übliche juristische Methode der Darstellung. Freilich müssen wir sogleich beifügen, daß auch obige beiden Werke für den, der das Fach studiren will, die Hinzunahme von Werken wie namentlich des Richter'schen Kirchenrechts (zumal in der neuesten, von R. Dove vortrefflich ausgestatteten Auflage) nicht überflüssig machen. Brandes ersetzt solch ein Werk schon deshalb nicht, weil er eigentlich nur ein Stück des Kirchenrechts, die Verfassungslehre, zum Gegenstande genommen hat, so daß z. B. das Eherecht, dieser so wichtige Theil des Kirchenrechts, darin so gut wie gar keine Stelle findet. Und Nitzsch, so ungemein stoffreich auch dieser letzte Band seines classischen Werkes ist, — zu dessen das Ganze vollendendem Erscheinen wir uns selbst nicht weniger als dem hochverehrten Autor Glück wünschen — hat doch eben eine solche Fülle von Stoff zusammengebrängt, daß die Kenntniß des Einzelnen vielfach schon vorausgesetzt wird, wofern die Lehrrsätze und historischen Belege oder Beziehungen richtig verstanden werden sollen. Das Werk ist eine theologische Kritik oder Revision des Kirchenrechts, aber eben damit bietet es dem Theologen die willkommenste und anregendste Ergänzung und Abrundung der anderweitigen kirchenrechtlichen Studien dar. Der Theolog findet hier Vieles, was in keinem Lehrbuch steht und was doch zur richtigen theologischen Anschauung des positiven Rechts wie der noch zu lösenden Probleme verhülft.

1. Wenn etwa ein Jurist von dem Brandes'schen Buche urtheilen würde, man sehe ihm doch sogleich an, daß es von einem Theologen und zwar von einem Pastor herrühre, so könnten wir dem süglich nicht widersprechen; für eine kirchenrechtliche Arbeit ist zu viel pastorale Rhetorik aufgewendet, die zwar überall erkennen läßt, mit welcher Wärme der Verfasser in seinem Gegenstande lebt, die also nicht den Eindruck des Gemachten, der leeren Phrase hervorbringt, aber die doch eine oft ermüdende Weitläufigkeit, unnöthige Beweisführungen

oder Expositionen ganz bekannter Dinge mit sich führt. Der erste Band enthält nach einer Einleitung über „die Bedeutung der kirchlichen Verfassung für das christliche Gemeindeleben“, über „den geschichtlichen Werth der verschiedenen Verfassungsgestalten“, über „die ewigen Normen der kirchlichen Verfassung“ (ist denn irgend eine Verfassung, ja das Verfaßtsein der Kirche überhaupt etwas Ewiges?) — eine ausführliche Geschichte der Verfassung. Daß einer Verfassungslehre auch eine Verfassungsgeschichte einverleibt wird, ist um so mehr zu billigen, je mehr das Verständniß der jeweilig bestehenden Dinge von der Kenntniß ihres Gewordenseins abhängt. Auch sind manche geschichtliche Anschauungen, denen wir hier begegnen, nicht nur der Sache nach richtig, sondern auch in anziehender Weise dargestellt, z. B. was Bd. I. S. 259 über das mittelalterliche Kaiserthum, S. 265 über das Papstthum unter Gregor VII. gesagt wird; ebenso ist, was S. 332 ff. über die Entstehung des landesherrlichen Episkopats in der lutherischen Kirche, S. 347 über die Inconsequenz, die in der Fiction einer Devolution ein System der alten Episkopalisten sieht, gesagt wird, durchaus zutreffend. Desgleichen macht der Verfasser S. 372 die sehr wahre Bemerkung, daß der alte Rationalismus, so sehr er Freiheit forderte und predigte, dennoch von einer liberaleren Kirchenverfassung zu Gunsten der Gemeinden nichts wissen wollte; in der That gab es auch ein rationalistisches Pfaffenhum, und in Deserreich war es noch neuerlich dieser Rationalismus, der sich gegen freiere Institutionen, als der Kaiser sie anbot, gesträubt haben soll. — Aber eine schärfere Umgrenzung im Ganzen und Einzelnen wäre dem Buch gewiß zu Statten gekommen. Wozu in einem Werke über evangelische Kirchenverfassung eine vollständige Geschichte der Entstehung und Entwickelung des Papstthums, wie sie jede Kirchengeschichte enthält? Wozu die weitgedehnten Erörterungen über den Priesterbegriff, den Sacramentsbegriff, über die Opposition der Waldenser, des Fuß u. s. w. gegen Rom? Denn nicht etwa von Waldensischer Gemeindeverfassung, sondern nur von ihrer Negation des Papstthums wird gesprochen. Ebenso liegt Bd. II, S. 54 die Frage über das Verhältniß des Sittlichen zum Religiösen im Christenthum gewiß nicht im Bereich der Verfassungslehre, so wenig als S. 95 ff. die Nachweisung, daß es kein Christenthum ohne Christus gebe, oder Bd. I, S. 369 ff. die Erörterung über das Verhältniß des Rationalismus und Pietismus zur Kirche. Die eigentliche Beantwortung des Thema's, das der Titel des ganzen Werkes enthält, findet sich, streng genommen, erst im II. Bande von Seite 378 bis zum Schlusse; es sind also unter 850 Seiten die letzten 75 erst das, was der Leser eigentlich sucht. Man kann freilich ein wissenschaftliches Product nicht nach der Elle zuschneiden, aber uns dünkt doch, das umgekehrte Verhältniß zwischen Grundlegung und Abhandlung wäre das richtigere gewesen. — Sein theologischer Standpunct ist der des modernen kirchlichen Liberalismus, dem alles Consistorialregiment zuwider ist; die negative, antipathische Natur dieses Liberalismus ist denn auch wohl die Ursache, aus welcher sich das oben Gerügte theilweise erklärt; wo dem Herrn Verfasser auf seinem geschichtlichen Spaziergange und bei seiner Umschau in der Gegenwart irgend etwas von Hierarchie in Sicht kommt, da kann er nicht anders, er muß Halt machen, um auf allen Schritten und mit allen Waffen ohne Unterlaß dagegen zu kämpfen. Dieser sein Widerwille gegen alles Pfaffenhum und gegen alle die theo-

legische Rabulistikerei, womit sich dasselbe rechtlich und wissenschaftlich zu fügen bemüht ist, hat unsere volle Sympathie; aber in einer Kirchenverfassungslehre darf diese Polemik denn doch nicht solch eine dominirende Stellung nehmen. Daß der Verfasser als Reformirter für synodale und presbyteriale Einrichtungen das Wort führt, ist ganz in der Ordnung; auch geht sein Liberalismus nicht so weit, daß er nicht z. B. Bd. II. S. 88 für den Johanneischen Christus als den historischen mit Wärme einträte und S. 118 nachdrücklich erklärte, daß der Christus, an den die Kirche glaubt, nicht ein Product des Gemeindegottes, sondern umgekehrt dieser eine Wirkung der Person Christi sei. Richtig verstanden, eignen wir uns auch die Formel II, S. 154 an, daß nicht das Dogma, sondern der lebendige Christus selbst der Gegenstand des Glaubens für die Gemeinde sei. Aber was nun Positives aufgebaut wird, das scheint uns nicht ohne bedeutende Lücken zu sein; mit dem Fluß der Rede hält hier die Schärfe, Klarheit und Consequenz des Gedankens nicht gleichen Schritt. Wir begnügen uns, in dieser Hinsicht nur Einiges namhaft zu machen. Bd. II. S. 368 eignet sich der Verfasser sehr gläubig die Lavour'sche Formel an: Freie Kirche im freien Staat. Wie das aber zu beschaffen sei, hat er so wenig zu sagen gewußt, als es die Italiener heute noch wissen. Klar ist nur, daß er die Kirche völlig von allem Zusammenhange mit dem Staate los haben will. Der Staat, sagt er S. 356, hat lediglich irdische Interessen; er kann (S. 370) wohl befehlen und strafen, aber sittliche Gesinnungen einflößen kann er nicht. Der Verfasser erlaube uns die Frage: Ist die Wissenschaft auch nur ein irdisches Interesse? Nein; der Staat kann sie auch durch Edicte und Strafen nicht schaffen, nicht vorwärts bringen. Ist aber darum der Staat im Unrecht, thut er nicht vielmehr nur dann seine Schuldigkeit, wenn er allen Lebensbätigkeiten und Interessen, die das Volksleben in sich trägt, also auch der Wissenschaft, die rechtlich geschätzte Bahn ihrer eigenen freien Entwicklung öffnet und durch seinen Schutz offen hält, auch als Inhaber der Macht da, wo seine Intelligenz vorausblickt, Impulse zu wissenschaftlicher Thätigkeit, zu Reisen, Untersuchungen u. s. w. giebt? Dieses Recht und diese Pflicht wird der Verfasser dem Staate nicht absprechen; ganz dieselbe Stellung aber wie zur Wissenschaft hat derselbe auch zur Religion. S. 360, Note 2, findet sich folgende Sentenz, die man schwerlich als guten Einfall bezeichnen darf: „Des Staates Wahlpruch ist und muß sein: „Jedem das Seine“, der Kirche Wahlpruch: „Ein Jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des Andern ist.“ Aber nicht nur wird wohl auch die Kirche Jedem das Seine geben und lassen, sondern auch der Staat, wofern er Patriotismus und Gemeingeist von den Bürgern fordert, bekennt sich zu jenem Gesetz der Nächstenliebe. Und wenn der Staat Jedem das Seine zutheilt und garantirt, so muß er das auch der Kirche gewähren; wie nun, wenn eine Kirche, wie z. B. die katholische, auch etwas für das Ihrige erklärt, was es nicht ist? Muß nicht der Staat eine Cognition davon, eine Einsicht darein haben, was der Kirche zu eigen gehört? Und ist damit, daß die Kirche einen rechtlichen Bestand, eine rechtliche Existenz, ein rechtlich gesichertes materielles Eigenthum bedarf, daß sie Schutz für ihre Sonntagsfeier, Schutz gegen feindselige Propaganda nöthig hat, nicht eine Abhängigkeit vom Staate nothwendig gesetzt, die nur in dem Falle drückend und gefährlich wird,

in welchem sie auch für die Wissenschaft und deren Vertreter unerträglich würde? Der Verfasser meint, sowohl ihre temporalia als ihr Bestand gegenüber den Angriffen der Secten oder einer andern Kirche sei ihr auch ohne ihren Zusammenhang mit dem Staate gesichert; von diesem Optimismus würde er, wenn seine Erfahrung eine umfassendere wäre, sicher geheilt sein. Wir können dies hier nicht weiter ausführen, aber wenn der Verfasser S. 363. 364 sagt: „Es gehört nicht zum Wesen der Kirche, den Landesherrn zum Regenten zu haben“ — so ist das eine Binsenwahrheit, nur ist ebenso gewiß, daß es zum Wesen einer christlichen Nation gehört, daß ihr religiöses Leben nicht von der allgemeinen Organisation ihres nationalen Daseins und Wirkens ausgeschlossen, sondern in dasselbe organisch eingereiht ist, also auch seine Spitze in dem gemeinsamen Punkte hat, an welchem alle Lebensinteressen der Nation ihre letzte Instanz haben, wo das entscheidende Wort gesprochen werden muß. Möge der Verfasser z. B. in Puchta's „Einleitung in das Recht der Kirche“ (Leipzig 1840, S. 166—169) sich überzeugen, daß man noch kein Episkopalist des 17. Jahrhunderts und kein Territorialist nach Hobbes' Art zu sein braucht, um gegen die Ablösung der Kirche vom Staat starke Bedenken zu haben. Der Verfasser geht freilich immer von der Meinung aus, so lange die Kirche nicht vom Staate los sei, werde über Religion und Gewissen eine Zwangsgewalt ausgeübt. Diese Voraussetzung ist falsch; der Staat kann erklären (wie es z. B. im Jahre 1862 in Württemberg geschah), daß die staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnisse völlig unabhängig seien; er nöthigt Niemanden zum Abendmahl, nicht zur kirchlichen Trauung (allen Dissidenten ist Civilehe gewährt), nicht zu Taufe und Confirmation, aber er gewährt den anerkannten Kirchen seinen Schutz, er regelt die wissenschaftliche Bildung der Geistlichen, er sorgt für ihren Unterhalt u. s. f.; also nicht Druck, sondern Schutz ist seine Sache, wie Röm. 13 es als die Aufgabe jeder Obrigkeit, somit um so mehr der christlichen Obrigkeit, zum Besten der Rechtsschaffenen, also auch der Kirche, bezeichnet ist. — Der Verfasser beruft sich S. 364 auch darauf, daß die Grenzen der Kirche sich mit denen des landesherrlichen Territoriums nicht decken, daß sie vielmehr den Trieb habe, sich als die eine und allgemeine über alle Länder und Völker auszudehnen. Das ist ein Argument, das man sonst nur von katholisirenden Protestanten, natürlich aber zumeist von Katholiken hört. Die römische Curie war es, die sich nach den Befreiungskriegen mit Händen und Füßen dagegen gesträubt hat, daß die Fürsten begehrien, die Diöcesen mit den Territorien zu arrondiren. Wir aber sagen im Gegentheil: das ist echt protestantisch, daß die Grenzen der Kirche, d. h. nicht der Gemeinschaft der Heiligen im biblischen Sinne, sondern der als Rechtssubject in der Welt existirenden Kirche, sich mit den Landesgrenzen decken; die Kirche in protestantischer, concret-realer Gestalt ist Landeskirche. Jener Trieb, sich auszudehnen, befriedigt sich in der Mission; würde aber z. B. die Barmener oder Hermannsbürger Mission so glücklich sein, irgendwo in der Welt ein ganzes selbstständiges Volk zu bekehren, so würde dasselbe unfehlbar zu einer eigenen Landeskirche werden, nicht aber dem Barmener oder Hermannsbürger Kirchenregiment unterstellt werden. Auch das ergibt sich aus dem vom Herrn Verfasser nicht gehörig beachteten Princip, daß die evangelische Kirche sowohl im Gegensatz zur römi-

ſchen Kirche, deren angemafte Universalität alle Naturordnung ſtets verletzt und bedroht, als im Gegenſatze zu den Secten einen weſentlich nationalen Charakter hat. — Der Kirche wird vom Verfaſſer zwar nicht zugemuthet, ohne Bekenntniß zu ſein; aber wie er die Mitgliedschaft nicht an die Zuſtimmung zu Symbolen vergangener Jahrhunderte gebunden wiſſen will, ſo ſoll man überhaupt nicht auf ein Dogma verpflichtet, ſondern einzig danach gefragt werden, ob man Jeſum Chriſtum als ſeinen Heiland und das in Chriſto der ganzen Kirche gegebene Ziel (was heißt das?) als das ſeinige erkenne, dem man mit rechtem Ernſte nachſtreben wolle (II, S. 245. 246). Und auf ſolch eine unbeſtimmte, ja vage Erklärung hin iſt man Glied der evangeliſchen Kirche? Jedenfalls wäre damit kein Katholik, kein Baptiſt gehindert, evangeliſch und katholiſch, Kirchenglied und Sectirer zugleich zu ſein; was über dieſe Formel hinausginge, wäre ja Privatsache. Vor allem Dogma hat der Verfaſſer eine entſetzliche Furcht; ja er behauptet I, S. 316, die Reformation ſei nur eine Aenderung der Kirche und ihrer Verfaſſung, und höchſtens in ſecundärer Weiſe auch der Lehre geweſen. Mit neuen Dogmen, fix und fertig auf die Fahne geſchrieben, hat allerdings Luther den Schauplatz nicht betreten; aber das Erſte war doch eine ihm ausgehende Erkenntniß über des Herzens einzigen Troſt durch den Glauben an Gottes freie Gnade in Chriſto, eine Erkenntniß alſo von Sünde und Gnade, von Buße und Glauben; ein Dogma iſt das aber alſobald geworden, ſobald es von den Evangeliſchen als gemeinſame Erkenntniß, als Gemeindegewahrheit anerkannt und ausgesprochen war. Eine Aenderung der Verfaſſung aber, ein neuer Bau der Kirche, — das war ja doch erſt die ſich allmählich mit Nothwendigkeit ergebende praktiſche Folgerung. Doch abgesehen hiervon, wenn der Verfaſſer jene Formel gleichſam als das ausreichende Minimum betrachtet und hofft, daß dem auch die Menge beſtimmen werde, in der ja, wie er mit den Badeniſern überzeugt iſt, eine Fülle unbewußten Chriſtenthums ſteckt, ſo dürfte ihm bei praktiſcher Probe auch hierin ſein wohlwollender Optimismus eine Täuſchung bereiten. Glaubt er wohl, derer ſeien ſo Wenige, denen auch dieſes Bekenntniß ſchon viel zu viel iſt, die in Chriſto keinen Heiland haben wollen, denen ſchon dieſer Name zuwider iſt? Bd. I, S. 106. 107 ſagt er: Das iſt der Geiſt des gegenwärtigen Geſchlechts: Freiheit der perſönlichen Ueberzeugung. Ganz wohl; aber haben nicht ſchon die Lichtfreunde, die Deutſchkatholiken dieſe Loſung auf die Tagesordnung geſetzt? Warum iſt dennoch all ihr Thun zu nichts geworden? Weil man nicht bloß wiſſen muß, von was man frei ſein will, ſondern auch zu was, — nicht bloß, was man nicht will und nicht glaubt, ſondern auch was man will und was man glaubt; darob aber, über dieſem Poſſitiven, iſt Alles in die Brüche gegangen. — Endlich ſei nur Einiges über den letzten Abſchnitt, die Organiſation der Kirche, wie der Verfaſſer ſie ſich denkt, hinzugefügt. Er conſtruiert ſie völlig demokratiſch, ohne gerade etwas vorzubringen, das uns dieſe Form empfehlenswerther machen könnte. In Baden wird er ſein Ideal verwirklicht finden; wir möchten ihm indeſſen z. B. in Betreff der Wahl der Pfarrer durch die Gemeinde — für die ſich in abstracto ſehr ſchön peroriren läßt — empfehlen, etwa die Schrift „Die Abſchaffung der Pfarrwahl in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche Badens“ von W. Th. Camerer (Karlsruhe, 1867) zu leſen, die uns das ideale Bild in ſeiner realen Geſtalt erkennen

läßt, wie auch die Schrift von Hundeshagen: „Sechs Jahre in der Separation“ (Heidelberg 1867) über manche gepriesenen Dinge ein eigenthümliches Licht verbreitet. — S. 444 will der Verfasser sogar die Thesachen vor eine Synodale Commission bringen. Von Rechtswegen gehören Thesachen selbst in der untersten Instanz nicht einmal vor ein Presbyterium, sondern vor eine richterliche Behörde, und zwar vor eine solche, die nicht öffentlich verhandelt. — Nach S. 389 predigt der Verfasser völligen Independentismus, stellt aber hernach (S. 399) doch die einzelne Gemeinde wieder unter einen weiteren Kirchenkreis. Diese Verhältnisse hat er nicht klar genug durchdacht, sowie auch das, was er S. 451 über die Universitäten sagt, die Schwierigkeit ganz unberührt läßt, die in der nothwendigen Gewährung der Lehrfreiheit und in der ebenso nothwendigen Bewahrung der Gemeinden vor theologisch verdorbenen Predigern, also in der Vereinigung zweier gleichberechtigten, sich widerstrebenden Interessen liegt. Auch an diesem Punkte erkennen wir das Wohlmeinen des Verfassers bereitwilligst an, aber mit Ergießungen eines guten Herzens und schönen Ideen, auch wenn sie, wie hier, von ziemlicher Belesenheit unterstützt werden, lassen sich solche tiefgreifende Fragen noch nicht erschöpfend lösen. — Papier und Druck des Buches sind ausgezeichnet gut.

2. Einen größeren Contrast zwischen zwei einen verwandten Gegenstand behandelnden Werken kann es kaum geben, als der ist, der zwischen der oben angezeigten Schrift und zwischen der etwas später erschienenen von Nitzsch besteht. Wohl verweilt an einzelnen Puncten auch der Letztere etwas länger, als dies durch die Systematik des Ganzen schlechterdings gefordert wäre, — so namentlich da, wo er (wie S. 54 ff.) für die Union eintritt. Aber wie selbst in diesen Abschnitten jeder Satz sein Gewicht hat, so ist im übrigen Werke kein Wort zu viel; und, wie man es von dem greisen Theologen gewohnt ist, jede Thesis ruht auf einem festgegründeten Gedankenbau. Der Unterschied zwischen theologischer und juristischer Behandlung (der sich schon im Titel gewissermaßen ankündigt) kommt außer Anderem besonders darin zu Tage, daß Manches aufgenommen ist, was mehr pastoral-theologischer als rechtlicher Art zu sein scheint. Allein wir wissen wohl, daß, wie auch mit der Liturgik, so mit der Pastorallehre die Berührungen unvermeidlich sind. Der Verfasser redet z. B. von Taufrecht, Trauungsrecht u. s. w. — ganz richtig, das Kirchenrecht hat in diesen Functionen des geistlichen Amtes Rechte zu erkennen, die der Gemeinde zustehen, deren Gewährung sie fordern darf, während die Liturgik priesterliche Handlungen darin sieht, deren Bedeutung und Hergang sie zu bestimmen hat.

Der ganze Stoff wird von Nitzsch unter die allgemeinere Kategorie „das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehren“ befaßt, und zwar, da die eine Seite dieses Verfahrens „die unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten“ betrifft, so steht nun dieser die andere Seite, „die ordnende Thätigkeit“, gegenüber, die zwar, wie S. 523 sagt, „ihrem Endzwecke nach auch auf Erbauung gerichtet ist und durch Wahrhaftigkeit und Weisheit in der Liebe, mit welcher sie verfährt, auch in ihrer Art lehrt, predigt, bessert, heiligt und versöhnt; nur nicht, als ob die in Rede stehende Ordnung selbst Heilsordnung wäre, an und für sich Leben und Heil schaffen könnte, da sie vielmehr die göttlich dargereichten

Mittel des Heils von Hindernissen ihrer Wirksamkeit befreien soll.“ Sofort wird in einer tief gedankenreichen Reihe von Paragraphen die Idee der Kirchenordnung entwickelt, — ein grundlegender Abschnitt, welchen in seinem Nexus völlig zu verstehen, der Leser seine Gedanken schon ordentlich beisammen behalten muß. Ueber den Unterschied von Staatsordnung und Kirchenordnung findet sich hier gar Manches, womit die oben erwähnten Ansichten von Brandes wesentlich zu ergänzen wären. Fein ist S. 14 die Distinction zwischen Ordnung einerseits und Gesetz und Recht andererseits, woraus sich zugleich ergibt, warum der Verfasser sein Buch „Kirchenordnung“ überschrieben hat. Es wird S. 11 schön gesagt: „Die Kirchenordnung, ihres eigenen Wesens sich recht bewußt, normirt lieber wenig als viel, rechnet gern auf die freie willige Bewegung nach dem Ziele und hütet sich, das zu befehlen, was ohne Liebe und Geist gethan zur Erbauung nicht frommen würde“, und S. 16: „Die Ordnung kommt zum Leben und aus dem Leben hinzu als bildsames und anzupassendes Gefäß; die innere Bestimmtheit der Gemeinde bleibt Grund und Zweck alles Aeußeren.“ Sofort folgt eine Geschichte der Kirchenordnung: A. Die apostolische Ordnung („sie gleicht in ihrem Wesen dem goldenen Ringe der Fabel, der an jeden Finger sich weitend oder zusammenziehend sich schmiegt“); B. die altkatholische Kirchenordnung; C. die kanonische Kirchengesetzgebung; D. die Kirchenordnung des Papstthums; E. die evangelische Kirchenordnung. — Das System selbst zerfällt dem Verfasser in zwei Haupttheile, deren erster von weit größerem Umfang ist als der zweite: I. Objectivie Kirchenordnung — Dinge, Verhältnisse, Rechte und Pflichten — und II. Subjectivie Kirchenordnung: die dabei theilgenommenen Personen, Amtsträger, Superintendenten, Synoden u. s. w. Der erste Theil giebt zuerst die Ordnung nach innen zu betrachten: 1. Lehre und Lehramt — (vortrefflich wird z. B. S. 75 gesagt: „Findet sich eine unkirchliche Gesinnung, z. B. eine rationalistische, die einer absterbenden Theologie angehört, während sie an ihrem Ort und zu ihrer Zeit für berechtigt und kirchlich-christlich galt, so erfordert es die Gerechtigkeit und Weisheit zugleich, daß sie in ihrer concreten Wirkung und Erscheinung gewürdigt werde; denn die Grade und Arten des Rationalismus sind sehr verschieden, der Mann wirkt anders als sein Princip und System, — sogenannte Bekenntnißlose predigen Christum herzlicher und fruchtbarer als sogenannte Rechtgläubige. Und so lange die Gemeinden sich nicht beschweren, noch sich über qualifizierte Aergernisse des Lehrers zu beschweren haben, sei es vielmehr die Sorge der Behörde, das Zeugniß vom evangelischen Glauben, welches da und dort Mangel hat, anderweit zu stärken, zu ergänzen.“ Das ist auch liberal, ist auch tolerant, aber auf wie fester und klarer, erfahrungsmäßiger Grundlage ruht diese Milde!). 2. Parochie und Gottesdienst. (Im Capitel vom Trauungsrecht kommt der Verfasser natürlich auch auf die gemischten Ehen zu sprechen, über deren Zulässigkeit er milder urtheilt, als dies sonst auch von protestantischer Seite zu geschehen pflegt; er sagt z. B. S. 149 f.: „Durch alle Gegensätze hindurch besteht die Möglichkeit, daß durch ein lebendiges fundamentales Wissen vom Heil in Christo die häusliche, sittliche, eheliche, elterliche Einheit und Einigkeit den Zwiespalt der Ausübung und des Dogma's überwiege, und zwar fruchtbar und heilsam für alle Theilgenossen. Das muß um so mehr angenommen werden, weil der Rationalist, oft ein recht heidnischer Christ,

nicht selten in der Ehe sich von der Unerseßlichkeit der Liebe, die aus dem Glauben an die Heilsthatsachen quillt, überführen und dazu befehlen läßt. Oder doch bringt so manche gemischte Ehe eine rechtschaffene Toleranz oder ein Bewußtsein von den wirklichen Mängeln der eignen Confession durch die Familie hervor, welche Ergebnisse beide der ganzen Kirche zu Gute kommen.“ Der Verfasser sagt das natürlich auf Grund von Erfahrungen hin, die so manchen minder erfreulichen Wahrnehmungen zum Gegengewicht dienen. Sogar für Zulassung einer Christen- und Juden-Ehe unter freitlich sehr speciellen Voraussetzungen hat der Verfasser S. 288 ein Wort zu sagen, wie er schon S. 242 dasjenige, was für die Civilehe spricht, in überzeugender Weise geltend macht.)

3. Die kirchliche Sitte und kirchliche Zucht (eine ganz vortreffliche Ausführung, die sowohl in die Geschichte als in die Bedürfnisse und Aussichten der Gegenwart den gründlichsten Einblick gewährt). 4. Der kirchliche Haushalt und die Armenpflege. — Die zweite Unterabtheilung des ersten Theils betrifft die Ordnung nach außen: Verhältniß der Kirche zum Staat, zur römischen Kirche, zu den Secten, Union, evangelischer Bund, nicht-christliche Religionen. In allen diesen Beziehungen, namentlich gleich in der erstgenannten, herrscht hier eine durchaus gesunde, reelle Auffassung der Dinge und mit solch concreter, praktischer Bestimmtheit, die zugleich überall auf die geistigen Fundamente des kirchlichen und des staatlichen Lebens zurückgreift, wenn z. B. S. 230 gesagt wird: „Die evangelische Kirche behauptet ihr jus sacrorum oder in sacra auf dem Grunde ihrer staatsrechtlichen Existenz. Damit streitet nicht die sogenannte landesherrliche Kirchengewalt, nicht der Umstand, daß Beschlüsse der Kirche obrigkeitlicher Genehmigung unterliegen. Damit streitet nur eine Stellung, wie sie Heinrich VIII. sich anmaßte, aber nicht der christliche Staat. Denn eben darin ist der Staat christlicher und evangelischer, daß er die Kirche nicht zwingt, noch zuläßt, daß sie Zwang anthue, und sich weder zum Knechte noch zum Herrn von einem absonderlichen, unevangelischen Priestertum machen läßt.“ — Aus dem zweiten Haupttheile, der subjectiven Kirchenordnung, in welchem ganz besonders der Aufbau der mit dem Consistorialregiment sich organisch verbindenden presbyterialen und synodalen Institutionen unser Interesse in Anspruch nimmt — ein Gegenstand, über welchen dem Verfasser sowohl nach seinem theologischen Standpunct als in Folge seiner vieljährigen Amtslaufbahn und reichen Amtserfahrung ein Urtheil wie Wenigen zusteht — heben wir nur Folgendes heraus. S. 327 weist der Verfasser kurz und schlagend die Fiction Stahl's zurück, wonach das lutherische Consistorium aus Anschauung des apostolischen Wesens abgeleitet, der biblische Aelteste zum Kleriker gemacht werden will; ebenso treffend aber hat er S. 330 von den badischen Unternehmungen geurtheilt, daß dort vor lauter „Gemeinde-Princip“ fast sämtliche Rechte der Gemeinde zu Gunsten bekenntnißloser Zeitrichtungen aufgegeben seien. Vortrefflich ist S. 332 ff. die Entstehung und die Reihe der späteren theoretischen Deductionen des landesherrlichen Kirchenregiments entwickelt; über die Fiction einer Devolution, wie sie bei dem alten Episcopalisten vorkommt, sagt er S. 333: „Was der Bischof bisher bedeutet hatte, das war in der evangelischen Kirche im Grunde gar nicht zulässig, konnte also auch gar nicht auf einen ihrer Diener und Pfleger, mithin auch nicht auf einen Landesfürsten übergehen.“ Das Collegialsystem wird nach

seinen Mängeln gewürdigt, aber sehr richtig (S. 336) darauf hingewiesen, daß dasselbe „den Weg zu dem Gedanken geöfnet habe, daß die Kirchengewalt aufhören könnte, eine persönlich abgesonderte zu sein, daß irgendwie zu dem Kirchenregiment auch der dritte Stand, nämlich die Hausväter, oder alle bürgerlich selbständigen und unbescholtenen Mitglieder der Gemeinden durch ordentliche Wahlen und Berufungen zugezogen werden könnten; das leite unfehlbar auf Institutionen hin, welche der Synodal- und zunächst der Aeltestenverfassung näher oder entfernter vorspielen“. S. 339 wird gesagt: „Auf jeden Fall läßt sich der Werth der landesherrlichen Kirchengewalt besser als aus der Stellung eines *summus episcopus* und besser als aus der Pflichtenfülle eines Staatsoberhauptes auf andere Weise verstehen und begründen“ — nämlich: „es liegt nahe, aus dem Namen Landesvater vielmehr als aus Bischof oder König den Leiter und Ordner der evangelischen Landeskirche zu ziehen. Der Landesvater hat in dieser Hinsicht die nächste Verwandtschaft mit dem Hausvater.“ Ganz richtig; nur meinen wir, in dem christlich gefaßten Begriffe eines Königs sei der Begriff des Vaters schon mit eingeschlossen. — Den Brandes'schen Ansichten über Bekenntniß gegenüber wäre S. 343 der Satz zu beachten: „Was kann nicht bevorstehen von Aergernissen des Subjectivismus, dessen uns die inneren und äußeren Feinde bezüchtigen, dafern die Gesinnung der Protestantenvereine eine praktische Folge für die Lehrordnung und Lehrfreiheit hergeben wird?“ — Für die dermalen angestrebten und im Werden begriffenen synodalen Ordnungen innerhalb der consistorial verfaßten Kirchen sind die Rathschläge sehr zu beherzigen, die der Verfasser S. 354, unter Beziehung auf die (auch in diesen Blättern, Jahrg. 1863, S. 808, angezeigte) Schrift von Professor Herrmann in Göttingen über die Grundlagen der Combination zwischen synodaler und consistorialer Verfassungsform, gegeben hat.

Lübben.

Palmer.

Der Episcopat der deutschen Reformation oder: Art. 28. der Augsburger Confession, von Dr. Friedrich Haupt, lutherischem Pfarrer in Gronau an der hessischen Bergstraße. 1. Heft. Frankfurt a. M. und Erlangen, Verlag von Heyder und Zimmer, 1863. VI, und 166 S. 8. 2. Heft: Luther und der Episcopat. 1866. 289 S.

Die rasche Bewegung, in welche mit den großen Staatsveränderungen des Jahres 1866 die Verfassungsfrage der deutsch-evangelischen Kirche getreten ist, hat auch der in Preußen schon lange und viel bewegten, bisher jedoch über die Linie der Theorie nicht hinaus geschrittenen Idee der Episcopalverfassung neues Leben zugeführt. Die Wünsche, welche Friedrich Wilhelm IV. für die Kirche hegte, und die Rathschläge bedeutender Staats- und Kirchenmänner von sehr verschiedener kirchlicher Richtung fangen an, als lebendige Reime sich zu zeigen, und treiben frische, kräftige Sprosse auf dem Felde der kirchenpolitischen Literatur. Die Stimme des „deutschen Theologen“, dem Vernehmen nach an hoher

Stelle mit Aufmerksamkeit gehört, wird auch anderwärts ihren Wiederhall finden und den verstärkten Zeugnissen für die Wesenheit der Episcopatsidee wird die Kirche auch anderer deutsch-evangelischen Lande ihr Ohr nicht lange mehr verschließen können. Wir begrüßen von diesem Standpunkt aus die obengenannte Schrift als ein Ereigniß auf dem Felde unserer kirchenrechtlichen Literatur. Soll die wesentliche Zusammengehörigkeit des lutherischen Bekenntnisses mit der bischöflichen Verfassung und zugleich die praktische Brauchbarkeit der letzteren erwiesen werden, so muß vor allen Dingen der geschichtliche Thatbestand festgestellt und das Verhältniß klar gemacht werden, in welchem die Reformation zum bischöflichen Kirchenregimente stand. Das hat Dr. Haupt mit einem Fleiß, einer Sachkenntniß, einer wissenschaftlichen Gediegenheit und einem kirchlichen Ernste gethan, der einer großen Sache würdig war. Referent hat vor längerer Zeit die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Reformation des Augsburgerischen Bekenntnisses schon nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung nichts weniger im Sinne hatte, als die Verfassungsformen der katholischen Kirche anzutasten, daß Luther und Melanchthon nicht etwa blos im Angesichte schmerzlicher Erfahrungen von Seiten der evangelischen Fürsten und Magistrate, sondern von Anfang an und immer die bestehende kirchliche Verfassung für die rechte und wahre erkannt und zu ihrer Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung, was immer in ihrer Macht stand, gethan haben (s. meine Lehre vom heiligen Amte, 1857, S. 230 ff.). Aber der Nachweis dieser reformatorischen Gedanken forderte eine gründliche historische Untersuchung, und diese giebt Dr. Haupt in einer Weise, die, wenigstens was die Grundgedanken betrifft, ihren Meister schwerlich finden wird. Wie die Ueberschrift des ersten Festes zeigt, ist es hauptsächlich die grammatisch-historische Exegese des Art. 28. in der Augsburgerischen Confession, mittelst welcher Dr. Haupt den Beweis führt, daß die Reformatoren schon vermöge der irenischen Haltung, welche die Augustana und ihre Bekenner alle beobachteten, gar nicht daran denken konnten, eine andere als die bischöfliche Verfassung vorerst nur auch für möglich zu erklären. In Verbindung damit sucht der Verfasser zu beweisen, daß die Verfassung im Sinne unserer Reformatoren nicht, wie man so oft behauptete, zu den „res mediae“ oder zu den „Ceremonien“ gehöre, daß insbesondere dem wohlgeschulten, ganz auf dem Boden des kanonischen Rechtes groß gewordenen juristischen Gedanken- und Sprachkreise der Reformatoren eine solche Ausdrucksweise geradezu unmöglich wäre, beide Ausdrücke vielmehr lediglich auf die gottesdienstlichen Formen und damit Zusammenhängendes zu beziehen seien. In der weitem Ausführung sucht Dr. Haupt den stetigen Entwicklungsgang darzulegen, in welchem sich ungeachtet aller Extravaganzen Luther's in einzelnen Zeiten die reformatorischen Verfassungsgedanken auf der Linie des Episcopats bewegten, und durch zahlreiche Mittheilungen aus Quellen weiß er die Verfassungsgestalt der lutherischen Kirche, wie sie gegen Ende des 16. Jahrhunderts war, zu einem wirklich überraschend harmonischen und in der That auch vom kirchenrechtlichen Gesichtspunkte aus bedeutenden Gesamtbilde zu vereinigen. Wenn wir den Ausführungen des zweiten Festes über die Entwicklung Luther's in kirchenpolitischer Hinsicht noch einige Bedenken entgegenzusetzen haben und glauben, daß die Schwankungen des Reformators größer waren, als sie dort dargestellt sind, so haben doch auch Jacobson und andere Gegner keine Stelle beigebracht,

welche das Gemeindepincip als das Luther bewegende erkennen ließe und über das Jahr 1537 hinausginge. — Die reichhaltige und in der Darstellung sehr lebendige Schrift verdient, daß sie recht in das geistige Eigenthum der deutschen Kirche übergehe. Daß sie noch wirksamer sein könnte, wenn sie hin und wieder etwas weniger rhetorisch gehalten wäre, wollen wir nicht verschweigen. Aber die wissenschaftliche Treue hat wenigstens unter der pastoralen Begeisterung nicht Noth gelitten. Druck und Papier sind gut. Möge das schöne Werk, dessen drittes Heft noch aussteht, bald seinen Abschluß finden. *)

Calw.

R. Zechler.

*) Anmerkung der Redaction. Ich kann nicht unterlassen, hier ausdrücklich zu bemerken, daß ich mit den kirchenhistorischen wie kirchenpolitischen Anschauungen des Haupt'schen Buches sowohl als des geehrten Herrn Referenten keineswegs durchaus einverstanden bin. Dennoch glaubte ich der obigen Besprechung, die ja hauptsächlich die Absicht hat, zu selbständiger Prüfung der einschlägigen Fragen anzuregen, die Aufnahme nicht versagen zu sollen. Daß Haupt's Auffassung der reformatorischen Verfassungsideen jedenfalls eine einseitige und unvollständige ist, zeigt am besten die Vergleichung seiner Schrift mit der oben besprochenen von Zeschwitz über die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation. Die theoretische Discussion mag aber hier um so mehr eine offene sein, je geringere Aussicht auf praktische Verwirklichung die episcopalistischen Ideen in der Gegenwart haben dürften — trotz der wohlgemeinten „Wünsche und Rathschläge bedeutender Staats- und Kirchenmänner von sehr verschiedener kirchlicher Richtung“ und trotz des theilweisen Anklangs, den dieselben in manchen Kreisen finden mögen. Mehr als je thut uns jetzt die rechte geistliche Nüchternheit noth, die weder die Zukunft noch die Vergangenheit der Kirche nach den eigenen Lieblingsideen construiren will.

Göttingen, 1. Januar 1868.

Wagenmann.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfechter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Dreizehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1868.

Der liturgische Kampf in der deutsch-reformirten Kirche Nordamerika's,

mit besonderer Beziehung auf die evangelische Principienlehre 1).

Von J. A. Dorner.

Die deutsch-reformirte Kirche (German Reformed Church) Nordamerika's, die sich besonders aus Emigranten Westdeutschlands und der deutschen Schweiz von Altersher gebildet und über mehrere Staaten der großen Republik, besonders Pennsylvanien, New-York, Virginia, Ohio, ausgebreitet hat, befindet sich in einer Krisis, die unsere Aufmerksamkeit in hohem Maaße in Anspruch nimmt. Die dort mit einander kämpfenden Parteien sind sich der principiellen, also wesentlich auch doctrinellen Bedeutung ihrer Position auch mehr oder minder

1) (D. D. Nevin) The Liturgical Question, with reference to the Provisional Liturgy of the German Reformed Church. A Report by the liturg. Committee. Philadelphia 1862.

An Order of Worship for the Reformed Church. Philad. 1867.

The revised Liturgy. A History and Criticism of the Ritualistic Movement in the Germ. Reform. Church, by J. H. A. Bomberger, D. D. Philad. 1867.

Vindication of the revised Liturgy, historical and theological, by the Rev. J. W. Nevin, D. D. Philadelph. 1867.

Reformed, not Ritualistic. A reply to Dr. Nevin's „Vindication“ &c. by J. H. A. Bomberger, D. D. Philad. 1867.

A treatise on Mercersburg Theology, or Mercersburg and modern Theology compared, by Sam. Miller. Philadelph. 1866.

Die Verhandlungen der Generalsynode in Dayton in dem Reformed Church Messenger, Ende 1866 und Anfang 1867, ferner vom 4. Sept. 1867.

Christological Theology, by H. Harbaugh, D. D. (Inauguralrede 1864).

Der reformirte Wächter. Cleveland, 1867. 4. Die hochkirchliche Bewegung von Rutenif. S. 183—208.

Mercersburg Review, an organ for christological, historical and positive Theology ed. by Harbaugh, D. D. Vol. XIV. 1867. mit Artikeln von Nevin, Harbaugh, Apple, Gerhart, Schaff u. A.

klar bewußt und geben das unter Anderem dadurch zu erkennen, daß sie das Interesse auch der evangelischen Christenheit Europa's ihrer Controverse zuzuwenden suchen. Der Unterzeichnete hat neben seiner Theilnahme an der Geschichte eines hoffnungsvollen Zweiges der deutsch-evangelischen Kirche noch eine besondere Aufforderung zum Interesse an dieser Angelegenheit. Es ist ihm durch Glieder der deutsch-reformirten Kirche Nordamerika's der dringende Wunsch nahe gelegt, daß er sich über die Streitfrage ausspreche, nachdem Dr. Nevin, der Hauptführer der einen Seite, sich auf sein christologisches Werk als auf ein Zeugniß der neueren deutschen Theologie für Dr. Nevin's Tendenz öffentlich berufen habe, was nach dem G. Reformed Messenger vom 2. Januar 1867 in einer seiner synodalen Reden in Dayton 1866 geschehen ist; und auch sonst ist mein Name in die Streitfrage gezogen worden ¹⁾.

Wir müssen von einer kurzen geschichtlichen Erörterung ausgehen. Die deutsch-reformirte Kirche Nordamerika's hatte ursprünglich neben dem pfälzischen (oder Heidelberger) Katechismus die pfälzische Liturgie. Die Einflüsse, denen sie in dem neuen Welttheile ausgesetzt war, ließen diese Liturgie fast außer Gebrauch kommen. Das freie Gebet trat immermehr in den Vordergrund, ja durch methodistische Einflüsse wurde die alte Gottesdienstordnung und Liturgie an allen Enden durchbrochen. Nevin in Mercersburg fand es schon 1842 nöthig, eine Schrift gegen die methodistische Praxis der Revivals, „die Angstbank“ (Anxious Bench), und gegen die Neuerungen in deren Gefolge zu schreiben. Seine Bedenken fanden Anerkennung. Man verkannte nicht das Gute der methodistischen Bestrebungen, fand aber häufig fanatische Mißbräuche damit verbunden und fühlte darin etwas dem kirchlichen Charakter Fremdes. Schon zuvor (1840) war von einem Dr. Mayer im Auftrage der Synode eine Liturgie ausgearbeitet und ausgegeben, die aber von dem Muster der alten reformirten Liturgie sich zu weit entfernte und daher nur in beschränkte Uebung kam. Die erwähnte Schrift Nevin's, welche die Vorzüge der älteren Werke vor den Neuerungen hervorhob, weckte den histori-

¹⁾ Mein Urtheil über die Controverse, das ich auf Befragen gegen Nord-amerikaner mündlich aussprach, kam ohne ihr und mein Wissen und Wollen in die Oeffentlichkeit (in der genannten Schrift Dr. Bomberger's: „Reformed, not Ritualistic“), und ist Gegenstand der Verhandlung in amerikanischen Blättern geworden, so daß ich mich nun durch mehr als eine Rücksicht aufgefordert sehe, meine Auffassung der Streitfrage genauer darzulegen.

schen Sinn und das Selbstbewußtsein der deutsch-reformirten Kirche, die nun in ihrem eigenthümlichen Wesen sich wieder energischer zusammenzufassen suchte. Die theologische Schule von Mercersburg, mit Nevin und Schaff an der Spitze, stärkte diese kirchliche Richtung im Gegensatz zu dem Subjectivismus und der Willkür der Sectenzer splitterung und gab ihr eine theologische, sowohl historische als dogmatische, Grundlage. Man strebte auch für den Cultus nach größerer Einheit auf der Basis der ursprünglichen Principien und Bräuche der reformirten Kirche. Die Synode vom Jahre 1848 beschloß, es solle der nächsten Versammlung zu Norristown über diese ganze Angelegenheit Bericht erstattet werden. Der Bericht stellte das Recht der eigenthümlichen Formen der reformirten Kirche, wenigstens der älteren, gegen antiliturgische Anschauungen fest und verlangte liturgische Formen, wie sie von den Vätern anerkannt wären. Die alte pfälzische Liturgie solle als Vorbild gelten; ja, die Voraussetzung mochte die herrschende sein, daß sie dem größten Theil nach in der beabsichtigten Umarbeitung werde erhalten bleiben.

Zu Norristown wurde nun eine liturgische Commission niedergesetzt, aus zwölf Mitgliedern bestehend, unter welchen Nevin, Schaff und die Doctoren Bomberger, Wolff, Berg u. A. waren. Es würde zu weit führen, die Geschichte dieser liturgischen Bewegung, der Thätigkeit und der verschiedenen Stellungen der Commission zu ihrem Werke, endlich das Verhältniß der Synoden zu diesem Allem während der letzten siebenzehn Jahre im Detail darzustellen; es wäre auch im Einzelnen schwierig, da die entgegengesetzten Parteien diese Geschichte sehr verschieden auffassen und darstellen. Als historisch dürften folgende Hauptmomente feststehen.

Die Commission, anfangs einträchtig, fand die Arbeit schwieriger, als sie es sich bei der Uebernahme gedacht hatte. Die Männer von Mercersburg, die eine wohlerrworbene Autorität und eine leitende Stellung einnahmen, meldeten der nächsten Synode, sie wüßten derselben nur eine einfache Uebersetzung der pfälzischen Liturgie vorzuschlagen. Im Blick auf den allgemeinen Stand der Kirche in der Gegenwart hielten sie es nicht für nützlich, jetzt mit dem Werk einer Umarbeitung vorzugehen, obwohl sie keineswegs der Meinung seien, daß die alte Liturgie die endgültig beste Form heißen könne, das fragliche wichtige Interesse zu befriedigen. Aber andere Lebensfragen der Kirche seien vorher zu ordnen, bevor der liturgischen die volle und abschließende Sorgfalt zugewendet werden könne.

Worin diese letzteren bestanden, erhellt nicht; es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Commission, in ihrer Mehrheit wenigstens, zu der Ueberzeugung kam, die ältere reformirte liturgische Ordnung lasse sich überhaupt nach Ton und Geist nicht so umarbeiten, wie es nach ihrer Meinung von einer guten Liturgie, die dem wahren Bedürfniß der Gegenwart entspreche, erwartet werden müsse, für eine Liturgie neuer Construction aber, wie sie der Commission etwa befriedigend erschiene, sei der Geist der Kirche in der Gegenwart noch nicht reif und vorbereitet. Damit war freilich, wenn auch unbewußt, eingestanden, daß man das zu Erstrebende nicht als eine Entwicklung oder einfache Reform des Bisherigen ansah, sondern daß man mehr oder weniger in einer Spannung mit der reformatorischen Vergangenheit und der Gegenwart der Kirche sich befand. Bei dieser Auffassung der Sache war es offen und ehrlich gehandelt, daß die Commission vorerst nur eine neue Uebersetzung der alten pfälzischen Liturgie empfahl. Indem sie aber durch solchen Antrag dieser eine neue kirchliche Bedeutung und fernere Geltung zuerkannte, zeigte sie auch noch eine Unsicherheit über die Richtigkeit ihrer Endabsichten, die doch gegen den Bestand der alten pfälzischen Liturgie gerichtet waren. Sie bewies durch ihren Antrag, daß sie noch keineswegs katholisirenden Idealen zugethan oder der alten reformatorischen Weise ganz entfremdet sei. Aber doch wurde durch denselben auch der in den Führern wenigstens vorhandene Gegensatz gegen die alte pfälzische Liturgie verdunkelt. Die Gegner weiter gehender Neuerungen konnten selbstverständlich dem Antrag zustimmen, trotz seiner Motivirung, die jenen Gegensatz noch nicht deutlich erkennen ließ, wie er auch den Führern noch nicht in seiner ganzen Weite und Bedeutung mochte zum Bewußtsein gekommen sein. Aber die Synode erklärte, sie vermöge nicht einzusehen, warum die jetzige Zeit für die Ordnung dieser Angelegenheit weniger günstig sein solle als irgend eine spätere. Sie dachte dabei offenbar daran, daß die Liturgie dem gegenwärtigen Geist und Bedürfniß der Kirche entsprechen müsse, nicht aber daran, daß in der Kirche erst ein anderer Geist zu pflanzen sei, der mit der in Aussicht genommenen Liturgie homogen wäre. Der Commission wurde ihr Auftrag erneuert, sie trat aber nicht in die Arbeit ein, vielmehr Dr. Mevin legte den Vorsitz in ihr nieder und Schaff trat an die Spitze des Werkes, dem sich jedoch Mevin als Mitglied nicht entzog. Vom Sommer 1852 an beschäftigte sich die Commission, besonders Mevin, mit der liturgischen Literatur alter und neuer Zeit, vor und

nach der Reformation, und sah sich bei der Schwierigkeit der Auswahl außer Stand, das Werk rasch zu vollenden. Die Kirche, meldete der nächste Bericht der Commission für die Synode, sei in einem Uebergangszustand und so scheine sich ein Aufschub zu empfehlen. Doch wurde ein Plan der Liturgie, wie sie in Folge ihrer liturgischen Studien von ihr beabsichtigt war, mit den Principien ihrer Construction und einigen Exemplificationen von der Commission vorgelegt. Sie erklärte offen, daß die allgemeine Basis des Werkes nach ihrem Sinn der liturgische Gottesdienst der ältesten Kirche bis zum vierten Jahrhundert sein, aber nicht nur moderne Muster von der Reformationszeit an berücksichtigt werden sollten. Uebrigens solle specielle Rücksicht auf die alte pfälzische und andere reformirte Liturgien des sechzehnten Jahrhunderts genommen werden. Es stehe zu hoffen, daß eine gut ausgeführte Liturgie nach diesen Grundsätzen ein Band der Einheit mit der alten katholischen Kirche und der Reformation und zugleich doch das Product des religiösen Geistes der Gegenwart sein werde.

Die Synode ließ sich diese Aenderung des Planes gefallen und forderte nach Ergänzung und Vermehrung der Commission den Druck einer Probeliturgie zur Vorlage für die Kirche. Erst 1855 war die Arbeit so weit fortgeschritten, daß der Bericht den baldigen Druck in Aussicht stellen konnte. Zugleich jedoch warnte die Commission, durchdrungen von der Verantwortlichkeit des schwierigen Werkes, vor definitiven Entscheidungen, zumal auch in anderen protestantischen Kirchen diese, die Interessen der Kirche tief berührende Frage in ernstliche Bewegung gekommen sei. Die Commission wünsche nur eine vorläufige Liturgie zur Prüfung und Auswahl darzubieten, damit die Kirche, durch praktische Erfahrungen vollkommen vorbereitet, ihr die angemessenste und feste Gestalt geben könne.

Im Jahre 1857 wurde der Synode zu Altona die „provisorische Liturgie“ übergeben. Es hatten sich die Mitglieder der Commission (obwohl aus verschiedenen Gründen größtentheils von ihr nicht befriedigt) für die Vorlage geeinigt. Die Synode sanctionirte sie zwar nicht, gestattete aber ihren provisorischen Gebrauch. Auch eine deutsche Uebersetzung für den deutsch redenden Theil der Kirche wurde unternommen. Selbst Dr. Bomberger, der spätere Gegner Revin's, war im Ganzen so damit einverstanden, daß er eine Anpreisung der Arbeit veröffentlichte. Aber wie die Commission ihre Form nicht abschließend hatte behandeln wollen, so fand das Werk auch in den Gemeinden wenig Beifall. Nicht nur, daß man die Formulare zum Theil zu

lang und den Gebrauch zu schwierig fand, es waren in der provisorischen Liturgie zwei ganz verschiedene Systeme neben einander. Die einen Formulare waren für die Kanzel, in einfacher Weise nach altreformirter Art gedacht, die anderen, allerdings weniger zahlreichen, als Altarliturgie mit Responsorien und trugen mehr den neuerdings sogenannten „ritualistischen“ Charakter. Nicht nur erregte dieses bei manchen Gemeinden Anstoß, auch der Zweck der Liturgie, größere Gleichförmigkeit in den Gottesdienst zu bringen, mußte durch eine Agende verfehlt werden, welche zur Auswahl Formulare nach so ganz verschiedenen liturgischen Systemen bot. Und da nun auch die Mehrzahl der Commission selber mit ihrem Werk nicht zufrieden war, sondern ein Werk aus einem Gusse wünschte, so regte sich nach einigen Jahren das Verlangen nach einer Revision, welche denn auch 1861 von der Synode zu Easton beschlossen und derselbigen liturgischen Commission überwiesen wurde. Zur Directive wurde ihr gegeben: „Die Revision möge in Einklang mit feststehenden liturgischen Principien und Bräuchen, und mit dem gottesdienstlichen und doctrinellen Genius dieser Kirche vollzogen werden. Die von den Klassen vorgeschlagenen Modificationen, betreffend die Minderung der Responsorien und die Aenderung gewisser doctrineller Ausdrücke, mögen Berücksichtigung finden.“ Worin freilich jene liturgischen Principien bestehen, unterließ man genauer anzugeben. Es hat aber den Anschein, die Synode wollte damit bestimmter zum reformatorischen Standpunkt und zur Achtung des Hergebrachten zurücklenken. Aber die Majorität der Commission verstand die „feststehenden liturgischen Principien“, wie sie deutlich genug gezeigt hatte, so, daß die Conformität mit den Liturgien der ersten Jahrhunderte als die nothwendige, Alles dirigirende Basis von ihr angenommen wurde. Daneben konnte die altreformirte Weise „Berücksichtigung“ finden, aber mehr nur als Schranke, sofern dem Genius der deutsch-reformirten Kirche nicht dürfe widersprochen werden, während das positiv schöpferische Princip der Agende ihr in den althristlichen Vorbildern lag. Zu noch größerer Freiheit der Bewegung konnte die Commission sich für den Fall für berechtigt erachten, wenn die jetzige deutsch-reformirte Kirche sich inzwischen einer mehr „ritualistischen“ Form günstig zeigte, wie es denn auch an Versuchen nicht fehlte, die Gemeinden an diese ritualistischen Formen zu gewöhnen und für sie zu erziehen.

Dr. Schaff war, wie es scheint, vor der Synode zu Easton, als Vorsitzender abgetreten und Dr. Kevin hatte wieder seine Stelle ein-

genommen. Nach dem erwähnten Beschluß der Synode von Caston (1861) aber legte er sich die Frage vor, wie es einem männlichen christlichen Charakter ziemte, ob er sich nicht ganz zurückziehen habe. Jene Beschlüsse nach ihrem aus den Abstimmungen der Synode zu entnehmenden Sinn konnten ihm, der auf seine Weise ein Werk aus einem Princip und Guß wollte, nicht vollkommen zusagen. Er legte daher den Vorsitz nieder und wünschte in der Ueberzeugung, daß für ein Werk, wie es in seinem Sinne lag, die Kirche noch nicht reif sei, einen Aufschub auf unbestimmte Zeit. Er hatte kein Vertrauen zu dem ganzen Unternehmen und bat, ihn auch aus der Commission selbst zu entlassen. Aber die Synode nahm seine Entlassung auch als Vorsitzender nicht an.

Als nun die Commission sich wieder versammelte, trat ein unausgleichbarer Streit über die leitenden Principien für die Revision hervor, indem Dr. Bomberger Dr. Nevin's Gesichtspunkten entschieden Widerstand leistete und vor Allem die reformatorische Tradition zu wahren suchte. Die Commission einigte sich nun in dem Beschluß, die nächste Synode zu Chambersburg (1862) zwischen den beiden liturgischen Systemen entscheiden zu lassen.

In einer Schrift, „die liturgische Frage mit Bezug auf die provisorische Liturgie der deutsch-reformirten Kirche“, legte Dr. Nevin in Form eines Berichtes der liturgischen Commission (eigentlich nur ihrer Majorität) seine liturgischen Ideen dieser Synode genauer dar und plaidirte für sie gegen „diese magere Conception“ der Gegenseite, unter Berufung auf die geheime Sehnsucht der Gemeinde nach der Idee eines Gottesdienstes in seinem altchristlichen Charakter, den er dem reformatorischen schon bestimmter entgegensetzte. Wenigstens sei die Zeit für Kanzelhandbücher vorüber und die alte pfälzische Liturgie genüge so wenig als eine der schweizerischen des sechzehnten Jahrhunderts der jetzigen Zeit. Sei man nicht vorbereitet für den erforderlichen Fortschritt, so möge man es bei der bisherigen liturgischen Freiheit belassen. Die Synode zu Caston, wie Dr. Nevin selbst anerkennt (S. 63), hatte nur eine Modification der provisorischen Liturgie und zwar in einer dem „Ritualismus“ entgegengesetzten Richtung gewünscht; aber Nevin kommt zu dem Resultat, es gebe kein mittleres Terrain zwischen den ungenügend gewordenen Formen des sechzehnten Jahrhunderts und zwischen den Formen altchristlichen Styles. Da dem Dr. Nevin das Wesentliche und Charakteristische schon in der provisorischen Liturgie ihr „kirchlicher, sacramentaler und auf angemessene Weise priesterlicher

Charakter“ gewesen war (S. 38) (während freilich Dr. Bomberger in entgegengesetzter Auffassung die ritualistischen Züge derselben mehr als nebensächliche, leicht wieder auszuscheidende Momente betrachtet hatte, für welche Ausscheidung auch die Synode günstig gestimmt schien), so glaubte Dr. Nevin in Aussicht nehmen zu dürfen, wenn die Synode sich nicht gegen seine Grundsätze ausspräche, das Werk jetzt in dem Sinne auszuführen, wie es nach seiner offenerzigen Darlegung ihm vorschwebte, zumal ja die Synode ihn fast gegen seinen Willen bei dem Werke festgehalten hatte.

Zunächst ließ sich nun zwar die Sache nicht ganz günstig für die Majorität der Commission an. Die Minorität fand in Nevin's Bericht einen heftigen allgemeinen Angriff auf das freie Gebet, eine verächtliche Behandlung der alten pfälzischen Liturgie, ein panegyrisches Lob der ritualistischen Form, und Dr. Bomberger faßte einen Minoritätsbericht ab mit exemplificirenden Vorschlägen für Modification der provisorischen Liturgie ¹⁾. Beide Berichte kamen zum Vortrage; die Synode entschied sich für keinen, verzichtete auf weiteres Vorgehen in der Sache unter fernerer Belassung der Freiheit, die provisorische Liturgie zu brauchen, bis nach Ablauf von zehn Jahren seit ihrer Veröffentlichung ²⁾.

Aber schon 1863 kamen vor die alle drei Jahre zu berufende Generalsynode der ganzen deutsch-reformirten Kirche, die zum ersten Male in Pittsburg sich versammelte, Anträge der mit der provisorischen Liturgie unzufriedenen westlichen Synode auf unmittelbare Modification und Aufhebung ihres Gebrauchs. Die Generalsynode gewährte der westlichen die Freiheit, eine ihrem Bedürfniß entsprechende Liturgie vorzubereiten; nicht minder empfahl sie der östlichen, die Liturgie nach ihrem eigenen Urtheil zu revidiren und die Revision im Blick auf eine definitive Gestalt zum Abschluß zu bringen. Die letztere setzte zu Lancaster 1864 für diesen Zweck die alte Commission wieder ein, mit dem Auftrag, die zu vollziehende Revision der nächsten Generalsynode zur Einsicht und Approbation vorzulegen. In dieser Commission der östlichen Synode, die alsbald ans Werk ging, war nur ein Mitglied, Dr. Bomberger, auf Seiten der Minorität.

Dr. Bomberger war keineswegs überhaupt Gegner einer Liturgie, nicht einmal dem lauten Sprechen des Gebets des Herrn und des

¹⁾ Vgl. D. J. H. A. Bomberger, the revised liturgy &c., 1867, p. 59.

²⁾ Ebendaj. S. 61 f.

apostolischen Glaubens seitens der Gemeinde oder ihrem lauten Amen am Schluß war er entgegen, ebenso wenig dem Sündenbekenntniß und der Absolution, sondern nur dem Altardienst, gehäuften Responsorien und in der Abendmahlsliturgie gewissen bedenklichen doctrinellen Wendungen ¹⁾. Dagegen arbeitete jetzt die Majorität, die sich an frühere Normen der Synoden nicht mehr für gebunden erachtete, so, daß sie sich ihren liturgischen Anschauungen ohne Schranke und ohne Rücksicht auf den westlichen Theil der Kirche überließ. Nachdem sie 1865 zu Lewisburg als Probe die Sonntags- und Abendmahlsliturgie gegeben, legte sie der Synode zu York 1866 ihr vollbrachtes Werk vor unter dem Titel: „Gottesdienstordnung für die reformirte Kirche“ (An Order of Worship for the Reformed Church).

Das Werk fand auf dieser Synode der östlichen Kirche eine sehr günstige Aufnahme. Sie beschloß, diese revidirte Liturgie der General-synode behufs weiteren Verfahrens (for action) zu übergeben, in der Zwischenzeit den beliebigen Gebrauch derselben an Stelle der provisorischen im Kreise der östlichen Synode zu gestatten, bis die ganze Frage durch die Generalsynode definitiv geordnet sei. So kam die Sache Ende des Jahres 1866 an die Generalsynode zu Dayton.

Die westliche Synode sollte nach dem Beschluß der Pittsburgener Generalsynode auch ihrerseits einen revidirten Entwurf vorlegen, war aber damit noch nicht zu Stande gekommen. Gleichwohl trat die Generalsynode zu Dayton in die liturgische Verhandlung über das Werk der Commission der östlichen (Provinzial-) Synode ein. Die Debatten waren äußerst lebhaft; die eine Partei forderte oder hoffte doch die Sanctionirung der neuen Liturgie, die ihr für ein Kunstwerk aus einem Gusse galt. Die andere, zu der Williard, Professor Good, Rust, Stern und Andere gehörten, wünschte, daß die Generalsynode sich über den Werth der Vorlage noch nicht ausspreche; die Synode selbst beschloß gegen vierzehn Stimmen, vorerst den Gebrauch der Liturgie freizugeben, damit die Gemeinden auf Grund gemachter Erfahrungen ihr Urtheil abgeben könnten.

Dieser Beschluß entsprach dem bei der provisorischen Liturgie eingehaltenen Verfahren, war aber doch nur berechtigt, wenn die Einwendungen der Gegner widerlegt waren, welche der neuen (sogenannten

¹⁾ Ebendaf. S. 65.

revidirten) Liturgie irrige, von der alten reformirten Lehre abweichende und romanisirende Neigungen vorwarfen. Die Gegner der Liturgie sind unzweifelhaft in eine schwierige Stellung versetzt, indem die Generalsynode Cultusformen und Lehren, die jenen unevangelisch, ja romanisirend erscheinen, ohne nähere Prüfung als wenigstens vorerst in der deutsch-reformirten Kirche zulässig bezeichnet hat. Wenn nicht noch ein Ausweg sich findet, so scheint zunächst den Gegnern der „revidirten Liturgie“ nur die Wahl zwischen einem Schisma oder Unterwerfung unter die Beschlüsse der Generalsynode und ihre Consequenzen übrig zu bleiben. Den Ernst der Lage schildert denn auch wirklich Dr. Bomberger's Schrift (S. 113 ff.). Jedoch will er noch zu keinem desperaten Mittel gegriffen wissen. Zwei Dritttheile der Geistlichen und bei weitem die meisten Gemeinden haben, meint er, die ritualistischen Principien noch nicht angenommen, sondern stellen sich der Bezauberung durch sie noch entgegen. Sie haben nicht im Traume an solche Aenderungen gedacht und die Reaction würde gerade nach den Uebertreibungen wieder ältere Sympathien wachrufen. Die Sanction der Agende sei noch nicht förmlich geschehen und noch stehe zu hoffen, nachdem das ritualistische Princip sich vollkommen entfaltet und seine Consequenzen geoffenbart habe, daß auch die Freunde desselben davon abstehen werden, es den Gemeinden aufzudrängen. Als Heilmittel schlägt er vor, zu der provisorischen Liturgie zurückzugreifen, in welcher zwar die Elemente der neuen enthalten gewesen seien, aber in anderer Combination, nur in einem Theil des Werkes, und ohne die extrem einseitige Ausführung, welche diese Elemente in der neuen gefunden haben. Man modificire die provisorische Liturgie, die fast alles mögliche Material schon enthalte, gewähre etwa einen Altardienst im evangelischen Sinn, mit Sündenbekenntniß, Gebet des Herrn, apostolischem Glauben, einfachen Responsorien, mit Gebeten für die Hauptkirchenfeste, endlich ändere man in ihr wenigstens, was im Ausdruck der reinen Lehre zu widersprechen scheint, so werden Viele, die bisher auch mäßigen liturgischen Aenderungen abhold waren, dafür gewonnen werden, die Freunde extremer liturgischer Anschauungen aber nur so viel nachzugeben haben, als für den Frieden und die Reinheit der Kirche erforderlich ist. Man wird diesen Erklärungen die Anerkennung ihres maäßvollen und den Frieden der Kirche suchenden Charakters nicht bestreiten dürfen.

Gegen diese Schrift Bomberger's veröffentlichte Dr. Mevin eine

Vertheidigung der revidirten Liturgie (Vindication of the revised Liturgy. 1867).

Der historische Theil dieser Schrift (S. 1—49) enthält eine nicht ohne Erregtheit geschriebene Vertheidigung gegen den Vorwurf, die liturgische Commission, und vor Allem Nevin, habe nach einem fein angelegten Plan bald durch sprödes Zögern, bald durch Vorgehen ihren ritualistischen Tendenzen im Widerspruch mit dem synodalen Auftrag schrittweise zum Siege zu verhelfen gewußt. In dieser Anklage ist allerdings nach Allem, was wir von dem sehr ehrenwerthen Charakter des Dr. Nevin wissen, Uebereilung und Ungerechtigkeit. Es ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß Dr. Nevin gar nicht von Anfang an sein liturgisches System hatte, und als es sich ihm während der Arbeit mehr und mehr entwickelte (allerdings aus Principien, die bei ihm weit älteren Datums sind und mit einer starken Abneigung gegen Sectenzer splitterung und religiösen Subjectivismus zusammenhängen dürften), hat er, darf man annehmen, soweit sein Bewußtsein selber sich darüber klar wurde, daß kein Hehl vor der Synode gehabt und diese hat ihn trotz der offenen Aussprache seiner Ueberzeugungen, freilich ohne diese damit gutheißen zu wollen, immer aufs Neue als ein nach Geist und Gelehrsamkeit unentbehrliches Mitglied der Commission beigegeben, in der sie auch die entgegengesetzte Richtung zur Vertretung brachte.

Aber wenn wir auch in dieser Hinsicht, was die siebenjährige Geschichte dieser Liturgie anlangt, in die sittliche Verurtheilung des Verfahrens der Commission und des Dr. Nevin nicht einstimmen können, so ist doch von entscheidender Bedeutung in dem Streit erst die dogmatische Frage: Weicht die neue Agende von der gemein evangelischen, insonderheit der reformirten Lehrgrundlage ab?

Wäre das der Fall, so wäre das Werk in dieser Hinsicht verurtheilt. Denn das Bekenntniß einer Kirche darf nicht bei Gelegenheit einer liturgischen Reform verändert werden; die Liturgie ist ihrem Begriff nach eine secundäre, von dem kirchlichen Bekenntniß abhängige Bildung. Die Commission hatte nicht Vollmacht, noch Recht, vom Bekenntniß abzuweichen. Und wäre auch nur der Verdacht solcher Abweichungen, der sich an mehrdeutige Formeln anschließen mag, nicht beseitigt, so wäre offenbar nicht nur die Sanction, sondern auch die empfehlende Erlaubniß ihres Gebrauchs verfrüht. Wäre die dogmatische Abweichung von dem reformatorischen Lehrbegriff in der Com-

mission oder dem Dr. Nevin bewußt vorhanden, so berechnete ihre subjective Ueberzeugung, damit reinere und altchristliche Wahrheit zu vertreten, keineswegs zu dem Unternehmen, auf dem Wege der Liturgie, im Widerspruch mit dem reformirten Bekenntniß, dieser dogmatischen Ueberzeugung in der Kirche Raum, ja Herrschaft zu verschaffen; denn die Liturgie ist nicht dazu da, dogmatische Ueberzeugungen einer Kirche, die sie noch nicht hat, erst einzupfropfen; sie hat lediglich den Gemeinglauben der Kirche nach ihrem Bekenntniß liturgisch auszuprägen. Die Fortbildung des Lehrbegriffs, die freilich in der evangelischen Kirche nicht verschränkt werden darf, hat vielmehr zuvor zu geschehen und auf anderem Wege officiële Anerkennung zu suchen.

Wir haben daher auf den zweiten, den theologischen Theil der genannten neuesten Schrift von Dr. Nevin und auf den dogmatischen Gehalt der Liturgie selbst näher einzugehen. Wenn wir dabei auch die Schrift von Samuel Miller über die Mercersburger Theologie in Betracht ziehen, so soll zwar Dr. Nevin für die einzelnen Sätze dieses begeisterten Verehrers der „Mercersburger Theologie“ nicht unmittelbar verantwortlich gemacht werden; aber die große Verwandtschaft und wesentliche Zusammengehörigkeit beider wird Niemand, zumal nach der genannten Schrift des kürzlich verstorbenen Dr. Harbaugh, in Abrede stellen können. Miller's Schrift ist ein wichtiges Symptom dogmatischer Stimmungen und Tendenzen in dem einen Theile der deutsch-reformirten Kirche Nordamerika's.

Nevin sagt: Die (revidirte) Liturgie repräsentirt ein System religiöser Denkart, die Opposition ein anderes. Beide sind in ihrem Aufriß verschieden und stoßen sich gegenseitig ab; es handelt sich nicht um Unzufriedenheit mit einzelnen dogmatischen Festsetzungen in der Liturgie, sondern mit der ganzen Lehrbasis derselben, womit der Krieg auf der ganzen Linie erklärt ist. Die Anklagen gegen die Liturgie wegen angeblicher Verstöße gegen die Orthodoxie wurden, meint Nevin, als unhaltbar und falsch erwiesen¹⁾; der Anstoß an ihr entsprang nach seiner Ansicht aus einem Mangel an Sympathie mit den wahren Ideen des Evangeliums, die in der Liturgie zum Ausdruck gekommen seien. Es sei nachgewiesen worden²⁾, daß die Gegner der Liturgie

¹⁾ In den Reden auf der Synode ist das, meines Erachtens, nicht geschehen. Sie haben sich gar nicht tiefer auf Dogmatisches eingelassen.

²⁾ Auch dieses erhellt aus den Verhandlungen nicht, die der Nevin glückliche Ref. Church Messenger in großer Ausführlichkeit veröffentlicht hat; im Gegentheil betonen die Gegner der revidirten Liturgie alle Hauptlehren des alten reformirten

selber theologisch ungesund seien, weil sie mitten in einem Systeme stehen, das, soweit es herrscht, die rationalistische Untergrabung des ganzen christlichen Glaubens nach sich ziehe. So will er denn die Anklagen der Gegner gegen die Liturgie auf diese selber zurückwerfen, ja zeigen, daß ihre Gesichtspunkte „häretisch“ im schlimmsten Sinne des Wortes so weit seien, als sie bei ihrem Widerspruch theologisches Bewußtsein haben (S. 50—53). Die liturgische Frage, das habe die Generalsynode zu Dayton gezeigt, sei eine doctrinelle von tiefster Bedeutung und betreffe nicht einen oder zwei Punkte theologischer Meinungen, sondern die Theologie im Ganzen.

Was ist nun, fragt er (S. 55), die die (revidirte) Liturgie beherrschende Theologie? „Man nennt sie oft die Mercersburgische Theologie, aber sie hat eine viel weitere Bedeutung und kein solcher Name bezeichnet ihr inneres Wesen. Um dieses Wesen für den vorliegenden Zweck nach seinem unterscheidenden Charakter zu beschreiben, sagen wir erstens: es ist christologisch oder christocentrisch; zweitens: es bewegt sich im Schooße des apostolischen Symbols; drittens: es ist objectiv und historisch und involvirt so die Idee der Kirche als eines integrirenden Artikels des Glaubens.“

Mit dem christocentrischen Charakter der Theologie, sagt er, ist nicht bloß gemeint, daß Christus der Urheber ihres Inhalts ist, sondern dieser Inhalt sammelt sich selbst in ihm als seiner Wurzel in letzter Beziehung. Als Object des Glaubens und Erkennens und in der einzigen Form, wodurch es eine Realität in der Welt geworden ist, ist das Christenthum eingeführt durch das Mysterium der Menschwerdung und steht fortwährend unter der Macht und Gegenwart dieses Factums. Alle seine Wahrheiten, Lehren, Verheißungen, alle seine lebengebenden Kräfte wurzeln stetig in Christi nicht-sterbendem Leben. Dieser objectiven Constitution des Christenthums muß auch unsere Auffassung desselben entsprechen, die kühn und fest sich auf den Satz gründen muß: Christus ist Princip des Christenthums. So wird eine Theologie sich ergeben, die um Christus als Centrum kreist

Bekenntnisses. Das hebt mit Recht auch die ausgezeichnete Abhandlung von Miltenik S. 196 f. hervor, die zugleich nachweist, daß zwar auch Kevin keine der evang. Lehren ganz leugnet, aber ihnen eine ganz andere Stellung zu einander giebt, wodurch Sinn und Bedeutung geändert, Geist und Meinung der alten Pfälzischen Liturgie, wie er im Einzelnen schlagend zeigt, unterdrückt oder alterirt wird; z. B. Kevin's Christologie stellt die Menschwerdung und das Leben Christi, nicht aber seinen Tod und sein Opfer in den Mittelpunkt. Ebenso Harbaugh's Christological Theory.

und an allen Punkten von dem Lichte bestrahlt wird, das von seiner Gegenwart ausströmt.

Das lautet Alles gut und kaum möchte die gegnerische Seite Einwendungen hiergegen erheben. Aber die Hauptsache liegt an der Ausführung dieser allgemeinen Sätze.

Nevin fährt fort: Für die richtige Auffassung oder Erkenntniß handelt es sich immer um den richtigen Gesichtspunkt, von welchem aus die Dinge betrachtet werden. Thatsachen und Formen für sich genügen nicht. Es kommt auch auf die richtige Auffassung ihrer Beziehungen an. Dazu aber gehört, daß der Betrachter in Beziehung auf sie einen solchen Centralpunkt der Beobachtung einnehme, der ihn in den Stand setzt, die Dinge in diesem ihrem richtigen Verhältniß zu sehen. Schon eine Landschaft fordert den günstigen, richtigen Standpunkt; die Astronomie bietet das Beispiel, daß, so lange die Erde als Centralpunkt betrachtet ward, Alles sich verschob und die künstlichsten Annahmen nöthig wurden, bis an Stelle des geocentrischen das heliocentrische Kopernicanische System seinen Triumph feierte. Was nun der Standpunkt des letzteren ist für die Astronomie, das ist der christocentrische Standpunkt für die Betrachtung der himmlischen und ewigen Dinge in der Theologie. Ohne grenzenlose Irrthümer und Verwirrungen ist ein anderer Standpunkt für sie nicht möglich. Man kann ein anderes Beobachtungscentrum einnehmen, ja, unsere gefallene Vernunft strebt unablässig zu solchen anderen Centren. Man kann eine rein humanitarische, anthropologische Theologie sich vorstellen, die in der Idee des Menschen ganz centriert, wo abermals die Erde den Himmel regiert und bestenfalls das rein Moralische oder Ethische sich als das Göttliche ausnehmen will, oder auf der anderen Seite können wir eine rein theologische Theologie, eine Construction derselben rein von der absoluten Gottesidee aus versuchen, die außerhalb Christi theocentrisch steht; da werden die Beziehungen Gottes zu der Welt pantheistisch, phantastisch, visionär und unreal, alle Religion wird sich da zuletzt in metaphysische Speculation und theosophische Träume auflösen ¹⁾. Diese falschen Entwürfe christ-

¹⁾ Das sind Behauptungen ohne Begründung. Von Gott hat jedenfalls die Christologie wie die Anthropologie auszugehen. Nevin verfährt, als gäbe es keinen Gottesbegriff, als einen der Christologie feindlichen, oder als würde uns nicht durch das Christenthum die wahre, in sich selbst gewisse Gottesidee gebracht, in deren Licht auch wieder Christus zu betrachten ist, wie wir ohne die allgemeine Gottesidee nicht zu Christus kommen.

licher Lehre, obwohl sich entgegengesetzt, haben sich ewig mit einander vermischt und proteusartig in der Geschichte der Christenheit in allen möglichen Gestalten fühlbar gemacht, von ihrer ersten bösen Geburt an, als Ebionitismus und Mysticismus, bis herab zum Socinianismus, Anabaptismus, dem metaphysischen Calvinismus des sechzehnten Jahrhunderts und den correspondirenden Formen religiösen Denkens in unserer Zeit. Das Alles, sagt er, zeigt, wie nothwendig eine Construction der christlichen Lehre ist, welche vom rechten Punkt oder Ort der Betrachtung ausgeht, und wie viel in dem Satz enthalten ist, daß die Person Christi dieser richtige Mittelpunkt der Betrachtung sei. Der Satz selber bedarf keines Beweises; er ist ein erstes Princip in der Christenheit, ein in sich selbst evidentes Axiom; Christus ist A und D, Licht der Welt, die natürliche Welt beginnt und endet in ihm (Joh. 1, 3; Col. 1, 16. 17). Nicht minder die ethische Welt, die Bewegung der Menschheit, die Welt der Geschichte. Sie ist nicht chaotisch, der Raub blinden Zufalls oder äußeren Schicksals; Christus ist in ihr, der alle Kräfte in Demjenigen convergiren läßt, was sich schließlich als letzter Sinn der Welt in dem vollendeten Werk der Erlösung ausweisen wird. Kurz, die Welt der Offenbarung beginnt und endet in ihm (S. 56—58). Es giebt nicht eine Anzahl von einander unabhängiger göttlicher Aeußerungen, sondern eine einzige Deconomie oder Ein System, durch das Gott sich fortschreitend bekannt gemacht hat, nicht zunächst auf dem Wege der Lehre, sondern der That, und die ganze Bewegung hat ihr Princip oder ihre Wurzel von Anfang in Christus, centrirt zuletzt in dem historischen Factum der Menschwerdung und durchläuft von da ihren Weg bis zur Stunde seiner zweiten Erscheinung. Jesus Christus ist das A und D all dieser Welten, der Welt der Natur, der Geschichte und der Gnade, und so ist er Princip, Centrum und Ende, in welchem sie alle zusammenreffen und schließlich sich zu einer Einheit versammeln. So ist er der Schlüssel für eine richtige Erkenntniß der Welt, des Menschen und Gottes. Das erste Object des christlichen Glaubens ist er und die geheimnißvolle Constitution seiner gebenedeiten Person. Ohne diesen Schlüssel können wir in der Sphäre der Offenbarung nichts richtig verstehen. Das Alte Testament hat weder sicheren Sinn noch Kraft außer in dem christologischen Gesichtspunkt, wonach es eine untergeordnete Erziehungsanstalt ist, um den Weg zu bereiten für die Erscheinung Christi im Fleisch. Es besitzt keine Kraft, Christum zu erklären, außer sofern es zuerst in und durch Christus selber ver-

ständig gemacht ist. Was dann noch das Christenthum selbst im strengen Sinne des Wortes betrifft, was ist dasselbe, dürfen wir wohl fragen, im Unterschiede von Allem, was sich sonst Religion nennt, wenn nicht das Product und Gewächs der neuen Lebensordnung, die zuerst in der Welt wirklich ward durch die Aufnahme unserer menschlichen Natur in die Einheit mit dem göttlichen Wort, indem es Anfang, Mitte und Ende in Christus allein hat?

So kann also das Christenthum bei dieser seiner objectiven Constitution und da es wirklich und ganz nur in dem historischen Leben Christi beruht, der A und O, Summe und Substanz seiner ganzen Existenz ist, richtig nur verstanden werden, sei es praktisch als System des Lebens oder doctrinell als System der Theologie, wenn der christocentrische Standpunkt eingenommen wird. Um die Welt zu begreifen, welche die Gnade geschaffen hat, müssen wir unsere Position durch Glauben in dem großen uranfänglichen Centrum nehmen, von wo aus sie sich entwickelt hat. Da müssen wir unser geistliches Teleskop aufstellen und versuchen, die Wunder zu betrachten, die so unserer Beobachtung sich darbieten, weil von einem andern Centrum aus sie entweder gar nicht oder in verschobenen Formen, in mehr oder minder falschen Beziehungen und Proportionen erscheinen werden. Diese Centralität Christi im christlichen System reicht hinein bis in alle Theile desselben; praktisch wächst alle Gerechtigkeit, Sittlichkeit, christliche Tugend aus dem Geseß des Lebensgeistes in Christo Jesu. Alles gesunde christliche Empfinden und Erfahren fließt aus von ihm, der in uns als die Hoffnung der Herrlichkeit gestaltet wird, und so ist auch intellectuell Christus unsere Weisheit, Princip aller wahren christlichen Erleuchtungen, nur durch ihn erkennen wir den Menschen, seine ursprüngliche Bestimmung, die ganze Ausdehnung seines Falles, das wahre Wesen der Sünde, den Sinn des Todes, die Idee der Erlösung. Durch ihn allein kommen wir zur wahren Erkenntniß Gottes, in der unser ewiges Leben steht.

Diejenige Theologie, um die es sich in der Controverse handelt (die Mercersburgische), fährt Nevin nach dieser schönen und beredten Ausführung fort, trägt entschieden diesen Charakter. Sie kreist um Christus; wunderbar genug sei sie zu Zeiten mit dem Vorwurf der Unterordnung Christi unter die Idee der Kirche belastet worden, aber das sei ein großer Fehlgriff. Allerdings, sagt er, legt sie Gewicht auf die Lehre von der Kirche mit dem apostolischen Symbol, aber nur sofern die Kirche ihr als die nothwendige Consequenz Christi mit dem Symbol gilt, nimmer aber, als ob sie die Kirche an Christi Stelle

setzte. Keine Theologie habe mit mehr Ernst auf den großen Cardinalwahrheiten der Trinität, der ewigen Zeugung, der Gottheit des Sohnes, der Menschwerdung, des Mittlerwerks und des Königreiches Christi bestanden, keine habe zugleich — das möge getrost behauptet werden — mehr gethan, um auf die praktische Bedeutung dieser Wahrheiten in der religiösen Welt Amerika's eine geweckte Aufmerksamkeit zu richten, als diese Theologie.

Nach dieser ausführlichen Darlegung des christologischen Grundgedankens sei es gestattet, einige Bemerkungen anzuschließen. Gewiß kann man sich an dem begeisterten und kräftigen Bekenntniß der großen Wahrheiten, die in dem Gegebenen enthalten sind, von Herzen freuen. Aber wenn ich insofern die Berufung auf meine Schriften von Seiten Dr. Nevin's auf der Generalsynode zu Dayton annehme, so bedarf es doch einer Auseinandersetzung über mehrere in dem Vorgetragenen enthaltene Punkte seiner Ansicht, Punkte, wo unsere Wege nicht mehr zusammengehen, indem durch sie Dr. Nevin zu Sätzen in Beziehung auf die Kirche geleitet wird, die mir nicht richtig abgeleitet, ja nicht mehr evangelisch scheinen und welche ihm selbst als verwerflich gelten müßten, wenn er das Princip der Reformation in seiner vollen Bedeutung und Kraft anerkannt hätte.

Wir knüpfen hierbei an dasjenige an, was er über die rechte Stellung zum Gegenstand sagt, um gleichsam von dem rechten Ausgangspunkt aus die christlichen Dinge so sehen zu können, wie sie in Wahrheit sind. Dieser rechte Ausgangspunkt, von wo aus das Centrum von seinen Radien und der Peripherie scharf muß unterschieden werden können, ist nach gemeinsam reformatorischer Lehre die richtige persönliche Beschaffenheit und Fähigkeit des Menschen, mit einem Worte der Glaube, die nothwendige Voraussetzung alles gesunden christlichen Erkennens. Dieser Glaube hat in der evangelischen Kirche seine intensivste und reinste Idee und Gestalt, und zwar als Glaube an die Erlösung (vor Allem Rechtfertigung) durch Christus. Diesem Glauben wohnt die göttliche Gewißheit von dem in dem Gottmenschen gegebenen Heile bei; in dem Bewußtsein von der Erlösung und ihrer Wahrheit ist zugleich und mit einem Schlage das Bewußtsein von dem Erlöser und seiner Würde und Wahrheit principiell gesetzt. Es ist pelagianisch, eine wahre und gewisse Erkenntniß von Christus vor der Erfahrung seiner erlösenden Macht zu behaupten. Ein angebliches Wissen vor solcher persönlicher Erfahrung ist nur der Widerschein fremden Glaubens oder Wissens in uns, im Wesentlichen ein,

wenn auch an seinem Orte löblicher, bloßer Autoritätsglaube. Dagegen durch das eigene Wissen des Glaubens, kraft religiöser Erfahrung ist der Gläubige hinausgehoben über jegliche bloß menschliche Autorität, z. B. der Kirche, ja auch über die bloß äußere Autorität heiliger Schrift, weil er nun in sich selbst durch den heiligen Geist erfahren hat, daß das Wort Gottes in der Schrift oder im Munde der Kirche Wahrheit ist. So ist der Glaube im evangelischen Sinn die Position oder der Augpunkt, von wo aus das wahre Wesen des Christenthums erkannt werden kann. Ja, der Glaube ist auch das Auge oder Organ für solches Erkennen; der primitive Inhalt aber, der dem Glauben gewiß wird, ist in nuce schon das ganze Christenthum nach seinem objectiven und subjectiven Reichthum.

Ganz anders, so viel zu sehen, Dr. Nevin. Von dem reformatorischen Glauben ist bei ihm an dieser entscheidenden Stelle keine Rede. Christus ist ihm das durch sich selbst evidente Centrum für die Christenheit und von der Nothwendigkeit der Bekehrung ist an dieser Stelle, wo es sich darum handelt, für die wahre Erkenntniß die richtige Voraussetzung und Basis zu gewinnen, keine Rede, als verstünde es sich jedem Menschen in der Christenheit von selber, daß Christus dieses Centrum sei. Statt eine Lehre davon vor auszuschicken, wie aus einem Menschen ein Christ wird (eine Phänomenologie des Glaubens und eine christliche Erkenntnistheorie), und wie an solcher Gewißheit des Glaubens (von der Wahrheit) nun sowohl das Organ als das Princip für eine sich immer erweiternde christliche Erkenntniß gegeben ist, stellt er unvermittelt als die primordiale und centrale Wahrheit die Christologie an die Spitze. Das Teleskop der christlichen Forschung hat ihm nicht die Christologie zu seinem Object, um sie als das Centrum des Ganzen zu erkennen, sondern sie bildet die, man weiß nicht, wie, gewonnene Voraussetzung, auch in dem theologischen Denken. Hierin liegt meines Erachtens ein methodischer Fehler, der große Folgen für den ganzen weiteren Inhalt hat. Die Christologie und zwar bereits in der scharfen dogmatischen Contur, deren Erkenntniß erst das Resultat langer geschichtlicher Arbeit war, wird hier der wissenschaftlichen Erörterung und Construction entzogen, da sie vielmehr die unveränderliche Voraussetzung des ganzen dogmatischen Systems bilden soll. Während factisch Gott und der Mensch der Menschwerdung vorangeht und in ihrem beiderseitigen Wesen die Elemente gegeben sind, aus welchen sich erst eine Christologie aufbauen kann, soll diese vielmehr das primordiale Centrum sein, aus welchem objectiv wie für die Erkenntniß Alles ausfließt, als ob Chri-

stus auch die Voraussetzung Gottes heißen könnte oder als wäre die Kirche Christus. Sagte man aber etwa, nicht eine förmliche Christologie, sondern nur ihr Keim müsse die Voraussetzung für das theologische System sein, so fragen wir: wie kommen wir auch nur zu diesem Keime? Nevin's Antwort kann lauten: durch die Kirche, die Christum in sich trägt. Aber bei einem System handelt es sich um die Wahrheit und die Gewißheit von ihr. Haben wir nun diese durch die Autorität der Kirche und ihre Beglaubigung? Aber dann haben wir principiell den evangelischen Boden verlassen und die Kirche ist doch über Christus und seinen Geist gestellt, weil sie Christum beglaubigt. Sagte er dagegen mit der evangelischen Kirche: durch die Kraft der Selbstbeglaubigung der objectiven Wahrheit selbst, durch den h. Geist, so könnte er nicht vergessen, daß diese nicht Jeder erfährt, sonst würden Alle, die dies Wort hören, sie haben. Also während Alle in gleicher Sünde und in Unglauben zunächst gefangen liegen, so werden Diejenigen jener Gewißheit theilhaftig, in deren Person eine Aenderung in Bekerung und Glauben vorgegangen ist. An und in ihrem Erlöstsein werden sie erst Christi als des Erlösers inne und gewiß und dieses ist also eine nicht zu übergehende Voraussetzung für das wahre Erkennen. Ja, dieser Factor der persönlichen Glaubensgewißheit von der objectiven Wahrheit ist so wichtig, daß in ihm das Recht kritischer Untersuchungen über den Kanon und seine Uebereinstimmung mit sich selber, besonders aber das Recht auf eine Kritik der dogmatischen Productionen und der Kirche gegeben ist.

Nevin dagegen nimmt die antike, theilweis antireformatorische Stellung ein, daß ihm unbesehen die dogmatischen Productionen der alten Kirche in ihrer nur objectiven Haltung die Basis und Voraussetzung für sein System bilden, daß er von der fundamentalen Bedeutung des Glaubens für ein evangelisches Glaubenssystem schweigt, auch davon keine Ahnung verräth, daß in einem evangelischen Glaubenssystem streng genommen nichts vollkommen seine Stelle gefunden hat, was noch nicht durch die Glaubenserfahrung hindurchgegangen ist und auf diesem Wege seine Besiegelung für die persönliche Gewißheit empfangen hat.

Die gegenwärtige Theologie theilt sich, von hier aus angesehen, in drei Hauptgruppen. Die erste betrachtet die alten öcumenischen Symbole der Kirche als das schlechthin unbewegliche Fundament der Kirche, wenig danach fragend, wie wir zur Gewißheit von ihrem Inhalte gelangen, und wenig darum bekümmert, wenn die Autorität der Kirche als der letzte Beglaubigungsgrund hingestellt wird, also

hier die evangelische Glaubensbasis verleugnend. Die zweite will Position in der Reformation nehmen, der es vor Allem um die persönliche Gewißheit von dem Heil in Christo und von der Wahrheit zu thun war, aber erkennt, um der subjectiven Seite ja nicht zu nahe zu treten, sondern ihr alle freie Bewegung zu lassen, ein unverrücklich Objectives, wie es in der Schrift gegeben ist, nicht an, sondern ist geneigt, Alles, was ihrer bisherigen religiösen Erfahrung sich entzieht, als fremdartig oder unwesentlich auszuscheiden. So verfährt sie namentlich mit den sogenannten objectiven Lehren und wenigstens einem Theil der öcumenischen Bekenntnisse. Diese beiden Gruppen sind unhistorisch, die letztere bricht einfach mit der ganzen vorreformatorischen Kirche und Entwicklung, die sie nur als eine große Verirrung anzusehen weiß. Je mehr sie aber den festen Gehalt der unverrücklichen christlichen Objectivität verliert und selbst der Kanon ihr aufhört durch seinen Inhalt kanonisch zu sein, desto mehr verliert sie auch die christliche Gewißheit und den christlichen Glauben. Denn zu beiden gehört ein Inhalt, auf den sie sich beziehen. Es wiederholt sich hier theologisch derselbe Proceß, den die auf subjective Gewißheit einseitig ausgehende Philosophie bis Fichte durchgemacht hat. — Aber auch die erste Hauptgruppe ist auf ihre Weise ungeschichtlich und revolutionär; denn sie bricht mit der Reformation und der von ihr geforderten freien und persönlichen Aneignung der Wahrheit und schlägt das Bedürfniß von dem Heil und von der Wahrheit geringschätzig an. Sie überspringt die Reformation, dieses Gotteswerk, in welchem die Kirche eine höhere Stufe der Aneignung christlicher Wahrheit beschritt, um ohne Mittelglied einfach zur alten Kirche zurückzukehren. Wir wollen nicht sagen, daß dieses nothwendig romanisirend sei, aber wenn auch specifisch römische Irrthümer (durch Inconsequenz) noch glücklich vermieden werden, so gewinnt doch eine solche Theologie um so mehr den Typus der orientalischen; sie muß die göttliche Anstaltlichkeit der Kirche höher stellen als den Glauben, mit welchem nach reformatorischer Anschauung erst eigentliche Kirche wird, und das wird sich unwillkürlich in einem sacramentalen und hierarchischen Zuge offenbaren.

Die Methode von Nevin wäre dann zulässig, wenn das theologische Subject und Object identisch wäre, der Gläubige sprechen könnte: „Ich bin Christus“ und die Kirche einfach der „Christus explicitus“, oder wenn das dogmatische Erkenntnißprincip und das Realprincip identisch wäre. Die Folge, wenn so die Subjectivität durch das christliche Object von der Stelle, die ihr gebührt, verdrängt wird,

ist dann, daß Religion oder Glaube und Theologie vermischt und (was auch bei Mevin seinen Gegnern gegenüber in unangenehmer Weise auffällt) die letztere behandelt wird, als wäre sie die Religion selber. Würde Mevin den Glauben im evangelischen Sinne zur Voraussetzung für die Theologie nehmen und die Factoren wissenschaftlich darlegen, aus welchen er wird, so würde er die wahre Einigung des subjectiven und objectiven Factors in dem mit der heiligen Schrift geeinigten Glauben finden, zugleich aber sehen, daß in der systematischen Entfaltung des Glaubensinhaltes mehr als eine Methode zulässig ist. Denn wie sollte es z. B. nicht angehen, ohne Verkürzung der Christologie, Gott zum Ausgangspunkt des dogmatischen Systems zu machen, obwohl andererseits auch das sein Recht verlangt, daß wir durch den Sohn zum Vater geführt werden? Ein solches System könnte aber wohl theocentrisch heißen und vereinbar wäre damit wohl, daß in Christo Gott nicht bloß (wie vor Christus) Mittelpunkt der Natur sowie der natürlichen und alttestamentlichen Geschichte als *λόγος* ist, sondern auch Mittelpunkt eines Reiches der Gnade und der Herrlichkeit wird.

Den geschilderten beiden Hauptgruppen gegenwärtiger Theologie stellt sich daher mit Recht eine dritte entgegen, der allein eine Zukunft wird zugesprochen werden können. Das ist die Theologie, welche ächt historisch weder mit der alten Kirche noch mit der Reformation bricht, sondern mit beiden in wesentlichem Einklang steht und demgemäß die Continuität des Lebens der Kirche zu erkennen sucht. Es ist natur- und sachgemäß, daß wir als Kinder der Reformation ausgehen von dem reformatorischen Standpunkte, daß wir also besonders auf freie bewußte persönliche Aneignung des Heils und der christlichen Wahrheit dringen, ein Ziel, das nach Art aller Teleologie auch schon in die Anfänge hereintwirken und Alles fern halten muß, was mit diesem Ziel in Widerspruch und für dasselbe hemmend wäre, wie z. B. die Autorität der Kirche als letzte Beglaubigung der Wahrheit. Insofern ist mit der Reformation die Kirche (verglichen mit der christologisch-trinitarischen Periode) in das anthropologisch-soteriologische Stadium getreten. Aber damit ist sie noch keineswegs anthropocentrisch geworden im Sinne von Dr. Mevin. Der Heilsglaube mit seiner freien Aneignung und persönlichen Gewißheit kann ja nicht zu Stande kommen, ohne daß ihm das Object durch die heilige Schrift und deren kirchliche Verkündigung zur Aneignung dargeboten wird, und dieser Inhalt der schlichten Heilspredigt in Schrift oder Kirche, wie er z. B. im apostolischen Symbol zu-

sammengefaßt wird, hat in sich die Kraft, sich dem bußfertigen Glauben und Gemüthe evident zu machen. Damit aber ist von selbst auch eine reale Identität mit dem altchristlichen Glauben des apostolischen Symbols nicht nur, sondern auch, wenn theologisches Bewußtsein hinzutritt, mit trinitarischen und christologischen Bestimmungen der alten Kirche gegeben, die sonach ein reiches und werthes Erbe bilden, das aber allerdings, was die genaueren dogmatischen Bildungen der kirchlichen Werkstätte betrifft, nur *sous le bénéfice de l'inventaire* anzutreten ist. Schließt das allerdings ein kritisches Recht des evangelischen Glaubens gegenüber von den kirchlichen Lehrbestimmungen, mithin die Anerkennung der Fehlbarkeit der Kirche in sich, die ihr den Anspruch nicht erlaubt, die höchste beglaubigende Autorität zu sein, so ist es doch nur der mit der Schrift nachweislich einige Glaube, der jene Kritik der Kirche gegenüber zu üben befugt ist.

Als zweiter charakteristischer Zug der von der neuen Liturgie vertretenen Theologie wird, wie wir sahen, von Dr. Revin das bezeichnet, daß sie sich von dem apostolischen Glaubensbekenntniß regieren lasse. Dies wird S. 60—65 des Näheren ausgeführt.

Dasselbe sei nicht eine Summe christlicher Lehre zunächst für das Verständniß, sondern die „nothwendige Form des Evangeliums“, wie dasselbe vom Glauben zuerst erfaßt wird, eine directe Uebersetzung (Transcript) davon, was das Evangelium für die Betrachtung des Gläubigen sei, der ganz auf die Person Christi hingewandt ist. Der Glaube (S. 62) muß nothwendig durch sein Object beherrscht werden, das Glaubensbekenntniß muß christologisch sein, sich in der Ordnung der Grundthatfachen des Christenthums entfalten, die aus dem Mysterium der Menschwerdung hervowachsen. So betrachtet, sei nach dem Sinn des Evangeliums nicht von zwei oder mehr verschiedenen Methoden des Glaubens zu reden. Wie es nur eine Methode der objectiven Bewegung des Evangeliums in Christus selbst gebe, so könne es auch nur eine Methode für seine Ergreifung seitens der Gläubigen geben. Diese Methode haben wir im apostolischen Symbol. Jede Methode, welche es bei Seite setzen und dafür irgend eine verschiedene Construction der ersten Principien substituiren oder seine normative Autorität und Bedeutung irgend einem späteren Typus des Glaubens unterordnen wolle, müsse als ein ernstester Abfall von dem Evangelium angesehen und davon als letztes Resultat die Verwirrung und das Erlöschen des Glaubens überhaupt erwartet werden.

Nevin's Theologie rechnet es sich nun zur Ehre an, nicht blos selbst in dem apostolischen Symbol die immanente Logik des Glaubens zu sehen, so daß sie, von ihm bestimmt, von dem centralen Glaubensobject bestimmt sei, sondern es macht ihr einen entscheidenden Unterschied, ob ein theologisches System ausgeprägt ist nach dem Typus der Lehre in diesem Symbol oder in anderer Weise. Von der Stellung der Lehren zu einander hänge hier Alles ab, die Form sei hier das Entscheidende, die Sache Nichts, wenn sie nicht von dieser Form umschlossen ist. Es genüge nicht, anzuerkennen, daß das apostolische Symbol eine im Wesentlichen treue, obwohl unvollständige Darstellung des Evangeliums sei, und dann seinen Stoff in ein vermeintlich besseres Lehrganzes zu fügen, dessen Schema von einem ganz anderen Standpunkt entworfen ist und sich in einer ganz anderen Gedankenlinie bewegt. — Confession, Katechismus, Predigt, Gottesdienst, theologisches System solcher Art könne nie den Geist des apostolischen Glaubensbekenntnisses athmen oder sein wahres Leben in sich tragen. Allerdings gebe dies Symbol nur die Grundartikel der unmittelbaren panoramaähnlichen Glaubensanschauung, aber innerhalb seines regulativen Schema's sei Raum für jede Höhe und Breite wissenschaftlicher Erkenntniß, die den in der göttlichen Offenbarung gegebenen Stoff verwerthet und die der nun durch Gottes heiligen Geist erleuchteten und gereinigten Vernunft sich bedient. Aber durch alle Erweiterungen hindurch bleibe die Grundorganisation der Lehre dieselbe, behalten Glaube und Lehre Stellung, Zusammenhang und richtige Beschaffenheit in dem System allein dadurch, daß sie aus der Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses hervortwachsen ¹⁾.

Gewiß verdient es Anerkennung, daß Nevin's Theologie das apostolische Symbol wieder in seine Ehren einsetzt, die es nach seiner Angabe in Nordamerika besonders in der „puritanischen Theologie“ vielfach soll verloren haben. Aber die hohe Stellung, die er ihm zuweist, während der heiligen Schrift gar nicht nach ihrer fundamentalen Bedeutung, sondern nur nachträglich für den Zweck der Er-

¹⁾ Hieraus würde also folgen, daß nicht nur für uns, sondern an sich die Kirche, ja die *communio sanctorum* vorhanden ist vor der Sündenvergebung oder Rechtfertigung, also da ist, bevor es Gläubige, d. h. Gerechtfertigte, giebt, womit von selbst gegeben ist, daß die Kirche vor Allem als sacramentale, göttliche Anstalt zu betrachten sei. Aber solcher Verwerthung widerstreitet offenbar das ganze apostolische Symbol, da es nicht mit der Kirche beginnt, sondern mit dem dreimal wiederholten *Credo*.

weiterung der im Symbolum gegebenen Erkenntniß gedacht wird, erinnert an Erscheinungen wie Lessing, Grundtvig u. A. und an die Gefahren solcher Ueberordnung des ersten kirchlichen Werkes über die heilige Schrift. Die lehrhafte Urgestalt des Christenthums ist dem Nevin einzig und ausschließlich das apostolische Symbol; das stimmt schwerlich mit den Spuren der apostolischen Predigt und Missions-thätigkeit zusammen (vgl. Hebr. 6, 1 ff.; Act. 14. 17), die sich weit freier bewegt hat. Auch übersieht Nevin, daß das apostolische Symbol trinitarisch und theocentrisch, nicht eigentlich christologisch angelegt ist.

Da das apostolische Symbol ferner ein Werk der Kirche ist, so folgt aus seiner Suprematie auch der heiligen Schrift gegenüber, daß ihm dasselbe den obersten Ring der Kette bildet, um auf Kosten der reformatorischen Position der Kirche göttliche Autorität und eine katholisirende Stellung zur gläubigen Persönlichkeit zu verleihen. Außerdem, da Dr. Nevin recht wohl von den verschiedenen Formen weiß, die das apostolische Symbol durchlief und von welchen die römische Form erst nach dem vierten Jahrhundert allgemein angenommen wurde, so wäre doch wenigstens mehr Kritik und Vorsicht wünschenswerth gewesen, damit sein Werth nicht von einzelnen abweichenden Worten und Formen, sondern von dem Inhalt und der Grundtextur abhängig erschiene. — Während übrigens, wie wir sahen, nach Dr. Nevin nur die Christologie der Standort sein soll, von wo ausgegangen wird, ist im apostolischen Symbol der Ausgangspunkt Gott, der Vater, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, und während Nevin's Theologie nur fordert, Alles von der Christologie aus zu betrachten, so ist im größten Theil des apostolischen Symbols die Christologie selber das Object des Bekenntnisses.

Als drittes Merkmal der Theologie, welche der neuen Liturgie zu Grunde liegt, bezeichnet Nevin (S. 66—72) ihren objectiven und historischen Charakter. Nicht auf ein System subjectiver Begriffe, sagt er, kommt es an, nicht auf eine metaphysische Theologie von Gott und religiösen Dingen, die aus dem menschlichen Geist geboren wäre, nicht auf eine vermeintliche Auffassung übernatürlicher Wahrheiten, die auf dem Wege abstracten Denkens dem Geiste gewonnen sind, sondern auf eine Erfassung des Uebernatürlichen durch den Glauben kommt es an, das unter der Form einer actualen göttlichen Manifestation in und durch Christus sich darbietet. Diese Manifestation beherrscht die auffassende und vernehmende Kraft des Menschen, aber vermag andererseits nach eigenem Gesetz und eigene

Ordnung durch alle Zeiten sich mit der natürlichen Geschichte der Welt zu vermählen.

Gott redet, sagt er, zur Welt nicht unmittelbar und abrupt, wie Enthusiasten und Fanatiker glauben; das wäre magisch und brächte die heidnische Idee der Religion statt der christlichen. Alle innere Erleuchtung ist an die äußere Manifestation gebunden, alle Offenbarung ist primär Etwas, was Gott thut, ein Objectives; das Subjective, Erfahrungsmäßige folgt, aber so, daß nur die Gegenwart des Uebernatürlichen es ist, was verursacht, daß es in der Welt gefühlt wird. Die ganze Bedeutung nun des Christenthums ist in der Gottesthat befaßt, durch die Gott sich im Fleisch offenbarte. Dieser objective Act ist selbst das Evangelium und er muß Allem, was das Evangelium auf dem Wege innerer Erfahrung für den Menschen werden kann, die Unterlage sein und es bedingen. Gewiß kann es die Menschen nicht erlösen, ohne daß sie seine Kraft erfahren, daher sie durch Glauben in Relation damit kommen müssen. Aber darum liegt doch die erlösende Kraft nicht nur in unserer Erfahrung oder in unserem Glauben, sondern ganz in dem Object, mit dem der Glaube sich beschäftigt ¹⁾. Das Subjective hier gesondert von dem Objectiven kann uns nur einen Bastard-Evangelismus geben, der mehr die Art des Fleisches als des Geistes hat.

Steht dies fest, fährt er fort — und damit geht er zu einer Art Vergöttlichung der Kirche über — so muß wiederum nothwendig Gottes Offenbarung in Christus, wie objectiv, so historisch für unseren Glauben werden. Sie wäre nicht wahrhaft objectiv, wenn sie nicht als das übernatürliche Princip, das sie ist, permanent in

¹⁾ Wichtig; aber die Frage bleibt übrig: wo und wie existirt dieses Object? Ist Gott so eingegangen in die Welt, daß er keine Transcendenz mehr hat, sondern nur eine Immanenz? Darin möchte gerade etwas Pantheistisches und insofern „heidnisches“ liegen, eine Fesselung Gottes an Ort und Zeit. Oder hat sich Christus der Kirche so einverleibt, daß er keine Transcendenz mehr im Verhältniß zu ihr hat, auch nicht durch den heiligen Geist, sondern lediglich das Maas des Lebens und der Kraft der Kirche das Maas seiner Kraft und seines Lebens ist? Dann ist er untergegangen (die Reformatoren sagten: begraben) in der Kirche; seine angebliche Herrlichkeit ist Abdication. Es wird sich also fragen: steht Kevin die Kirche als die Fortsetzung Christi an, oder läßt er Christo im Unterschied von der Kirche noch eine Stelle? Der Unterschied wird in dem Maas verwischt werden müssen, als von Christus vor Allem nur die Mittheilung seines Lebens abgeleitet, die Versöhnung und Rechtfertigung aber in ihrer selbständigen Bedeutung vernachlässigt wird.

den Strom des Weltlebens eingegangen wäre, nicht bloß als Erinnerung an ein vergangenes Wunder, sondern als die fortgesetzte Wirkung der Kraft, die sie von Anfang an mit sich führt. Das Evangelium ist übernatürlich, aber das Uebernatürliche ist da in einer neuen Ordnung des Daseins, die mit dem Natürlichen vermählt ist, und das kann nur in Form der Geschichte geschehen. In jeder anderen würde es schattenhaft, unreal, überbegrifflich und visionär. Historisch ist das Evangelium vor Allem in Christi Person und Werk selbst. Die Artikel des apostolischen Glaubens sind nicht ebensoviele theologische Sätze, lose zusammengethan, sondern Phasen, die den Fortschritt gleichsam in der dramatischen Entwicklung seines Mittlerlebens bezeichnen, bis zu seiner letzten Consequenz in der vollkommenen Erlösung seines Volkes (in der Kirche). Aber das schließt auch in sich den historischen Charakter des Christenthums, welches nur die Durchführung dieses Geheimnisses der Gottseligkeit unter den Menschen bis zum Ende der Zeiten ist. Es sind nicht bloß die subjectiven religiösen Erfahrungen und Meinungen der Menschen, die in den allgemeinen Fluß der Geschichte eingehen, sondern auch die objective Realität, aus der das Christenthum stammt, die neue Ordnung des Daseins, die durch das große Factum der Menschwerdung für die Welt begründet ist, muß als historisch anerkannt werden ¹⁾. Nach dieser objectiven Auffassung liegt in der wesentlichen Idee des Evangeliums, daß seine übernatürliche Deconomie von perennirender Kraft sei, daß seine erlösenden Mächte einmal für immer da seien, nicht in dem Sinne eines Dinges, das abgeschlossen und dahintengelassen ist, sondern in dem Sinne von Etwas, das, einmal eingetreten in das Leben der Welt, diesem als ein Theil seiner Geschichte bis zum Ende der Zeiten einverleibt ist. Diese übernatürliche Deconomie muß, um real zu sein,

¹⁾ Gewiß muß das Christenthum stets als historische Macht existiren; das werden auch Rebin's Gegner fordern. Die Frage ist nur: hat es diese seine perennirende Existenz darin, daß Wort und Sacramente nie untergehen und nie die Gläubigen auf Erden aussterben, in denen die Vermählung mit Christi Geist sich fortsetzt, die aber nicht sinnlich, sichtbar ausgesondert werden können im jetzigen Weltäon, oder ist diese Vermählung sicher an einen Stand (die Priester) gebunden und pflanzt sie sich durch die sacramentlichen Acte der Priester überall sicher fort? Das wird, da der Glaube nicht angezaubert werden kann, nur da behauptet werden können, wo auf den Glauben kein Gewicht gelegt wird, d. h. wo man katholisirend zum magischen opus operatum greift.

ihre eigene Sphäre haben; sie ist eine Ordnung der Gnade, die von Christus ausfließt, gänzlich verschieden von der Ordnung der Natur, und nichts mehr und nichts Geringeres ist damit gemeint „als die heilige allgemeine Kirche“ (S. 68). Christi Person und Werk, gebührend festgehalten in ihrem objectiven und historischen Charakter, darf sich nicht in die Wirksamkeit des Geistes überhaupt auflösen, sie fordert vielmehr gleichfalls eine objective und historische Sphäre, in der allein der heilige Geist des Evangeliums als wirkend anzusehen ist. Das ist die Kirche, die hier als nothwendiges Postulat des Glaubens auftritt, wie sie auch im apostolischen Symbol hier als nothwendige Fortbewegung der Sache selbst sich anschließt. Als Artikel des Glaubens, abgesehen (?) von allen Fragen äußerer Organisation und Form, als verschieden von der Welt in deren rein natürlicher Constitution, ist sie eine Ordnung oder Anstalt der Gnade, so übernatürlich wie Christus selbst, von dem sie ausfließt, und darum Gegenstand des Glaubens. Die Theologie, die das erkennt und bekennt, ist kirchlich; sie glaubt an eine Sphäre übernatürlicher Kräfte und Mächte, welche, ausfließend von dem historischen Factum der Geburt, des Todes und der Verherrlichung Christi und selbst historisch, nicht magisch, gegenwärtig sind in der Welt in weitem Unterschied von der Deconomie der Natur. Ausschließlich im Schooße dieser Kirche kann das Evangelium als göttliche Kraft und göttliche Weisheit zum Heil wirksam gedacht werden. So weit, als dieses Werk reicht, ist es dessen geständig, daß die Kirche ein Medium der Gemeinschaft ist zwischen Christus und seinem Volk. Man muß in der Ordnung seiner Gnade, in der Sphäre, wo sie ihre objective Werkstätte hat, stehen, wenn das Werk der Erlösung und Heiligung vollkommen zu seinem Ziel kommen soll. In diesem Sinn kommt sicherlich die Erlösung der Kirche zu (als ihr Werk) und nicht der Welt, und wer sie sucht in der Welt, in der Satan herrscht, durch private spiritualistische Negociationen mit Gott, der schaut nach Erlösung, wo sie nicht zu finden ist, indem er eingeständlich und absichtlich jeden Gedanken an Intervention der Kirche verachtet (S. 70) ¹⁾.

¹⁾ „wo man die Gnadenmittel verachtet“ sollte es heißen. Die Gnadenmittel sind aber nicht Kirche, sondern die Gläubigen, die um die Gnadenmittel sich sammeln. Also ist nicht zu sagen, daß der Kirche die Erlösung zukomme oder daß sie „zwischen Christus und seinem Volke vermittele“. Gottes Volk ist die Kirche; es steht mit Christus in unmittelbarer, wenngleich durch die Gnadenmittel vermittelter Gemeinschaft.

Er hat Recht, wenn er fortfährt, daß in der That hiermit viel gemeint sei und daß das Aufgestellte im Wege nothwendiger Consequenz noch vieles Andere nach sich ziehe. Er giebt zu verstehen, daß seine Theologie und die der antiliturgischen Bewegung auf ganz entgegengesetzter religiöser Denkweise beruhen, es seien darin zwei verschiedene Versionen des Evangeliums, ja zwei Evangelien, einander so entgegenstehend, daß Jeder, der auf der einen Seite sich finde, die andere als irrig und falsch ansehen müsse.

Eine solche kirchliche Theologie, fährt er fort, muß zugleich eine sacramentale und liturgische Theologie sein. Ist die Kirche die Vereinigung des Uebernatürlichen und Natürlichen in einer und derselben bleibenden Gnadenöconomie, so können ihre Sacramente nicht bloß äußere Zeichen sein von dem, was sie darstellen sollen. Sie werden für den Glauben auch Siegel der Realitäten selbst, welche sie darreichen, Geheimnisse, in welchen das Sichtbare und Unsichtbare verbunden ist durch die Kraft des heiligen Geistes, nicht physisch oder local, aber so, daß die Gegenwart des Einen in Wahrheit auch Gegenwart des Anderen ist. Der Sinn für das Sacramentale aber muß sich auch als liturgischer Sinn zeigen, als Sinn für eine „Altarliturgie“. Eine bloße Kanzelliturgie, ein Handbuch von Formularen für den ausschließlichen Gebrauch der Geistlichen, muß immer als vergleichungsweise sehr unerquicklich, um nicht zu sagen erbärmlich kalt und trocken, erscheinen (S. 71).

Die Theologie, die sich der liturgischen Bewegung entgegensetzt, respectirt, wie er behauptet, das apostolische Bekenntniß nicht, predigt nicht Christus als A und O der neuen Kirche, als Anfang, Mittel und Ende des Evangeliums, besteht nicht den Prüfstein, den Johannes aufstellt. Während das Evangelium des apostolischen Symbols durch und durch christologisch sei, sich in Christus concentrirte und in der objectiven Bewegung dieses Geheimnisses der Gottseligkeit den ganzen Proceß der Gnade und Erlösung bis zur Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben sehe, so setze das andere Schema der Lehre, welches Evangelium des Puritanismus heißen möge, an die Stelle von allem diesem eine Construction des Christenthums rein subjectiver Art, centrirt in dem menschlichen Geist, da es nicht auf den Inhalt des objectiven Glaubens, sondern auf den subjectiven Glauben und die innere Versicherung von dem Heil durch den heiligen Geist Gewicht lege, der nicht in organischem Verhältniß zu Christus gedacht sei, da es uns ferner Begriffe an Stelle von That-

sachen gebe, metaphysische Abstractionen anstatt der eigentlichen Glaubensobjecte hinstelle und so schließlich alle Religion in eitel Spiritualismus auflöse, wobei nicht gerücksichtigt werde auf irgend eine objectivc Vermittelung der Gnade außerhalb des Menschen, sondern von jedem (?) Menschen sei vorausgesetzt, daß er direct und von Angesicht zu Angesicht in Beziehung zu Gott komme und einfach in seinen „evangelischen“ Begriffen Alles habe, was noth thut, um ihm freien Zutritt zur göttlichen Gegenwart zu gewähren ¹⁾.

Nichts ist, fährt Nevin fort, häufiger als der Vorwurf gegen die Mercersburger Theologie, daß sie Christum und das unmittelbare Verhältniß zu ihm hinter die Kirche zurückstelle. Aber er meint, den Angriff gegen die „puritanische Theologie“ selbst lehren zu können. Den Vorwurf, daß letztere Christum nicht predige (das weiß er selbst), wird sie zwar als einen solchen empfinden, der am allerwenigsten ernstlich gemeint sei. Sie gefällt sich, sagt er, in der Einbildung, evangelisch zu sein, weil sie behauptet, Alles aus Christus zu machen, und zwar dem Gekreuzigten, und weil sie wenigstens in gewissen Phrasen immer über Themen von der Rechtfertigung und freien Erlösung Variationen giebt. Sei es doch der Ruhm aller unkirchlichen Secten über das ganze Land, daß sie Christum und Christenthum predigen im Gegensatz zu denen, welche auf die Idee der Kirche, Sacramente und äußere Formen ein Gewicht legen; jede Intervention dieser Art denunciren sie als Aeußerlichkeit, als Kirchenthümelei, als Priesterlichkeit, Ritualismus oder sonst etwas gleich Schlimmes, was nur dazu diene, die Ehre des Erlösers zu verdunkeln und den Weg für seine Gegenwart zu versperren. Wer in der Welt, möge man fragen, predigt Christus, wenn nicht die Secten, für welche Christus Alles in Allem ist? Aber mehr bitter als wahr antwortet er (S. 77): Wir verstehen. Es ist ein altes Lied, so alt als die Gnostiker und Montanisten; sie predigen Christus zwar als in das Fleisch Gekommenen, aber lösen sein Kommen ins Fleisch wieder auf in leere speculative Träume ²⁾. Christus

¹⁾ Diese Schilderung der Gegner ist von schreiender Ungerechtigkeit, besonders was die Betonung der objectiven christlichen Thatfachen und Wahrheiten betrifft. Ihre Lehre ist freilich nicht die Sache selber, Christus, sondern ist Bild, Darstellung der Sache; darüber kommt aber auch Nevin nicht hinaus. Im Gegentheil betonen sie mehr als er Christi Kreuzestod. Er dagegen betont mit der griechischen Kirche überwiegend nur die Menschwerdung.

²⁾ Nämlich, weil ihnen die empirische Kirche nicht ohne Weiteres die Fortsetzung oder Entfaltung Christi selbst (Christus explicitus) ist! Das Unrecht, das hier Nevin thut, wird aus dem gleich Folgenden erhellen.

ist ihnen nicht für alle Zeiten im Fleisch gekommen; sie bekennen nicht den historischen Christus der Incarnation; sie bekennen nicht seines Lebens Fortsetzung, die sich in der Ordination wie in Taufe und Abendmahl nach Nevin fort und fort weiter vollzieht, sondern er ist ihnen lange seitdem in die Wolken sublimirt. „Aber das ist der wahre Geist des Antichrist, denn an die Stelle des allein objectiven und historischen Christus stellen sie einen Christus auf, der nur das Gebilde ihres eigenen subjectiven Denkens ist.“

Dieser ganzen Darlegung liegt eine Identification der Kirche in ihrer empirischen, historischen Erscheinung mit Christus selber zu Grunde. Nur der glaubt nach Nevin an den objectiven und historischen Christus, der in der Kirche nicht bloß die Zeugin von Christo, sondern den sich entwickelnden oder entfaltenden historischen Christus sieht, und nur in diesem Sinne bleibt auch ihm noch eine unmittelbare Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen übrig. Daß die selbständige Bedeutung Christi des Versöhners hinter diese Kirche dabei zurücktritt, sieht man besonders daraus, daß seine Theorie fast nur von der mystischen Lebensmittheilung Christi, von Ausbreitung des gottmenschlichen Lebens, aber wenig von Rechtfertigung zu reden weiß, diese vielmehr mit der Heiligung in Eins verschwimmen läßt. Denn nur dann kann die Kirche Christo so gleich gestellt werden, wenn das Werk der Versöhnung und Rechtfertigung, das auf Christi irdisches und himmlisches Hohepriesterthum zurückgeht, in seiner wichtigen principiellen Bedeutung nicht erkannt wird, sondern alles Gewicht nur auf die Kräfte der Heiligung fällt, die sich in der Kirche expliciren und die durch die Kirche und ihre Organe, und nur durch sie, dem Gläubigen sollen vermittelt werden. Das wird noch deutlicher durch folgende Darlegung Nevin's. Wo das Evangelium, sagt er, nicht als die historische, dauernde (in der Kirche) objective Manifestation Gottes im Fleisch aufgefaßt wird, da kann es keine feste Erfassung dessen geben, was das eigentliche Mysterium hierin ist, nämlich der Einigung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen in einer bleibenden historischen, nicht magischen Form. Das ist nach ihm für allen evangelischen Glauben das wahre Object nach dem Neuen Testament, das ist die objective Macht der Erlösung, durch deren Ergreifung der Glaube rechtfertigend und erlösend wird.

Wir unterlassen die Ausführung der heftigen Angriffe gegen seine Gegner (S. 78 ff.), Presbyterianer, Calvinisten, Arminianer u. s. w., die er des äußersten Subjectivismus zeilt, so fest sie immerhin an Gottes freier Gnade in Christo, an Christus und zwar als

Gekreuzigtem, an der Rechtfertigung im Glauben allein halten. Es mag immerhin sein, daß sie auf Einheit der Kirche und die Sacramente zu wenig Gewicht legen, hinter Calvin in beidem zurückbleibend. Aber warum weist er sie nicht auf Calvin, wie er früher that? Warum stellt er sich offen und ausdrücklich der calvinistischen Theologie jetzt entgegen, während er den durch Calvin wesentlich bestimmten Heidelberger Katechismus als symbolische Schrift seiner Kirche anerkennen muß? Er selbst bewegt sich in einem über seinen eigenen Subjectivismus sich selbst täuschenden „Objectivismus“. Denn woher hat er die Gewißheit von seiner Kirchenidee und wo sind die Beweise für sie? Kritisch, willkürlich nimmt er an, was die vorreformatorische Kirche von sich aussagt, — während er doch z. B. das Papstthum als göttliche Institution nicht anerkennt, mit seiner Verwerfung aber folgerecht Alles verwerfen müßte, was dazu der Keim war. Wie ein Mensch durch Glauben seines persönlichen Heiles und dadurch auch Christi als seines Erlösers göttlich gewiß und froh werden kann, das ist um so leichter zu begreifen, als die Kraft des aufgenommenen Evangeliums durch sich selbst von sich zeugt. Aber woher dem Glauben die Gewißheit von jener Kirchentheorie kommen soll, wenn nicht durch Willkür oder willkürliche Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, ist nicht zu sehen.

Doch wir haben noch speciell Nevins Lehre von der Ordination, Confirmation, Beichte und Absolution, Taufe und Abendmahl zu beachten, die er S. 80 ff. apologetisch und polemisch erörtert und die für das Cultusleben von besonderer Bedeutung sind.

Die Ordination wird unverhüllt von Nevin als ein Sacrament bezeichnet. Die Liturgie selbst sagt S. 215: Das Amt ist göttlichen Ursprungs und wahrhaft übernatürlich nach Charakter und Kraft, unmittelbar ausfließend von dem Herrn Jesus Christus selbst als die Frucht seiner Auferstehung und triumphirenden Himmelfahrt, von ihm bestimmt, den Vorsatz seiner Gnade auf Erden durchzuführen in Erlösung der Menschen durch die Kirche bis zum Ende der Zeiten; und S. 216: Die ersten Diener waren die Apostel, sie wiederum ordinirten und wählten andere geeignete Männer und diese wiederum bezeichneten und sandten aus in gleicher Weise andere Männer, um die rechte Succession dieses Amtes immerdar fortzuführen, welches, regelrecht so übergeben von Zeitalter zu Zeitalter in der christlichen Kirche, schließlich bei unserer Zeit angelangt ist. Die Feier der

Ordination, durch welche diese Ueberlieferung weiter fließt, ist nicht bloß eine eindrucksvolle Ceremonie, wodurch das Recht der zum Amt Berufenen von der Kirche bekannt wird, sondern sie ist vielmehr anzusehen als die wirkliche Investitur der Ordinanden mit der wahren Kraft des Amtes selbst, als sacramentliches Siegel ihrer himmlischen Mission und als eine symbolische Versicherung aus der Höhe, daß ihre Weihe für den Dienst Christi angenommen ist und daß der heilige Geist ganz gewißlich mit ihnen sein will in der treuen Verwaltung ihrer amtlichen Pflichten. Ihnen gehört zu, zu taufen, das Wort zu predigen, das heilige Abendmahl zu verwalten, der Kirche zu dienen, welche ist Christi Braut und sein mystischer Leib, vor ihm zu opfern die Gebete und das Flehen seines Volkes, zu weiden, zu unterrichten, zu überwachen und zu leiten die Schafe und Lämmer seiner Heerde. Sie sind auch betraut mit dem Regiment der Kirche, mit dem Rechte geeigneter Anwendung ihrer Zucht auf dem Wege der Censur und der Absolution (Matth. 16, 18). Dann wird nach der revidirten Liturgie der Ordinanze auf die heilige Schrift als wahres und eigentliches Wort Gottes, als letzte Regel und Richtschnur des ganzen christlichen Glaubens, und in etwas veränderter Form auf die Substanz des apostolischen Symbols, endlich auf das Glaubenssystem des Heidelberger Catechismus, als in Harmonie mit der Schrift und dem alten christlichen Glaubensbekenntnisse stehend, verpflichtet.

Man wird kaum leugnen können, daß diese Sätze über Ordination die Grenzen des Evangelischen weit überschreiten und in das Hierarchische überführen müssen¹⁾. Auch ergeben sie sich keineswegs aus der so wichtigen Grundidee des Christenthums, wonach es Einigung der übernatürlichen Gnade mit dem Natürlichen ist. Im Gegentheil stellen sie nur der befürchteten subjectiven Form der Magie (d. h. eines Glaubens an abrupte Geisteswirkungen) eine objective (d. h. die ethische Vermittelung des Glaubens geringschätzende) gegenüber, die um nichts besser ist, ja deren Gefahren wir hinreichend in der vorreformatorischen Zeit durchlebt sehen. Dabei thut ohne Zweifel, wie gezeigt, Nevin seinen Gegnern schweres Unrecht; denn

¹⁾ Im Angesicht der citirten Stellen aus der Liturgie selbst ist es in der That unbegreiflich, wie der Reformed Church Messenger v. 4. Sept. 1867 zu leugnen wagt, daß die revidirte Liturgie die Ordination zu einem Sacrament mache. Da wird behauptet, in dem Sinne nur sei ihr das geistliche Amt göttlichen Charakters und Auftrags, wie auch ein bürgerliches Amt es sei.

sollten wirklich die „Puritaner“, von denen er selbst sagt, daß ihnen Alles „an Christus dem Gefreuzigten“ liege und daß sie die Gerechtigkeit aus dem Glauben treiben, die Einigung des Uebernatürlichen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen, nur auf die Person Christi beschränken und insofern für die irdische Geschichte als vergangen setzen? Aber sie haben ja eine Lehre von dem heiligen Geist und seiner Wirksamkeit, mögen sie sie immerhin nicht blos christologisch ausdrücken oder als Fortpflanzung gottmenschlichen Lebens fassen, wie auch die heilige Schrift nicht thut; sie halten an der Inspiration der heiligen Schrift fest, von den Sacramenten zu schweigen, für welche sie, wenn sie mit dem Calvinismus nicht brechen wollen, der Verheißung Christi gemäß eine Einigung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen gleichfalls festzuhalten haben. Und vollbringt nicht auch nach ihnen der heilige Geist in der Geschichte eine wachsende Einigung des Göttlichen und des Menschlichen? Oder denkt der „Puritanismus“ das Wirken des heiligen Geistes so unabhängig von Christi Erscheinung, seinem Wort und seiner Person, daß auch außer allem Zusammenhange mit Christus und dadurch mit dem geschichtlichen Christenthum, wie es für alle Zeiten dasselbe ist, der heilige Geist seine specifisch christliche Wirksamkeit hätte? Das ist nach den Hauptschriften z. B. der Presbyterianer nicht der Fall. — So sind also die Vorwürfe, in denen sich Dr. Nevin hier ergeht, ebenso ungerecht als hart, genügen aber nicht, seine eigenen Schwächen zu decken. Wenn Nevin geneigter ist, die Wirkungen der christlichen Gnade als ein Fortleben Christi in der Kirche, seinem Leibe, zu beschreiben, während die Gegner den heiligen Geist betonen, der ein neues persönliches Bewußtsein, neue Persönlichkeiten schafft und diese neben Christus, bestimmter von ihm unterschieden, hinstellt: so ist sehr die Frage, ob nicht in dieser Hinsicht seine Gegner die heilige Schrift mehr für sich haben und den historischen Proceß des Werkes Christi mehr als er zu seinem Rechte kommen lassen. Wenigstens, während ihm das Leben der gläubigen Christenheit mehr nur in dem Leben der Person Christi selber verschlungen bleibt, bringt es ihre entgegengesetzte Ansicht mehr zu einer Welt von Brüdern, unter welchen Christus der Erstgeborene ist, die sie noch jetzt vertritt. Jedenfalls verhält es sich nicht so, daß man, wenn man nicht mit Nevin stimmt, die objective und historische Bedeutung Christi wenigstens als perennirende aufgeben müßte, sondern nur von einem Mehr oder Weniger in der Auerkennung derselben könnte die Rede sein. Nevin will zu dieser objectiven und historischen Bedeutung

Christi auch noch die Anstalt der Kirche gerechnet wissen, als die Fortsetzung der Einigung des Göttlichen und des Menschlichen, während die Presbyterianer, Puritaner u. s. w. bei der Kirche als der Versammlung der Gläubigen stehen bleiben, in welcher jener Proceß der Einigung der Gnade mit der Natur sich fortsetzt. Das Letztere ist Nevin zu wenig; die einzelnen Gläubigen erscheinen ihm da zu sehr nur als Atome oder als Aggregat. Daher will er weiter auch eine organische Verbindung aller Christen unter einander dergestalt und dadurch, daß auch das Band ihrer real erscheinenden Gemeinschaft ein göttlich-menschliches sei, wobei eine Hauptstelle der sacramentale Act der Ordination einnehmen soll, in welcher das Uebernatürliche mit dem Natürlichen sich der Art vereinige, daß der heilige Geist durch die Handauflegung überströme von den Aposteln her durch alle Generationen der Ordinirten. Aber hat es denn jener Proceß der Einigung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen, der die christliche Grundidee enthält, mit der Einigung des heiligen Geistes und der aufgelegten Hand, also einem Unpersönlichen zu thun oder vielmehr mit der Einigung des heiligen Geistes und der Personen? (Diese Einigung will doch Nevin selbst, wie die angeführten Schlüßworte des Ordinationsformulars zeigen, von der Treue der Empfänger abhängig machen und ebenso empfangen nach ihm nur die Gläubigen Christi Leib und Blut!) Neigt es nun nicht zu objectiv magischen Vorstellungen, welche die Gnade zu etwas bloß Dinglichem machen, wenn er annimmt, die Einigung des heiligen Geistes mit der auflegenden Hand, und zwar lediglich der Hand eines Ordinirten, sei bei jeder Ordination absolut sicher anzunehmen, damit der Kirche das organische Band nie fehle, welches, Amt stiftend und erneuernd, die gläubigen Atome vereinige? Ist denn der objective Christus für den Glauben nicht gegenwärtig? Ist der heilige Geist keine Macht der Einigung der Herzen der Gläubigen und dadurch auch ihrer Hände? Durch Unterwerfung des heiligen Geistes unter die Gesetze eines physischen Fluidums erreicht aber Nevin nicht einmal, was er will, wenn er nicht auch noch von der Bedingung des Glaubens des Ordinanden absteht und offen zur magischen Wirkung seines Ordinations-sacramentes auch in dieser Hinsicht, ja zum character indelebilis fortgeht.

Da er aber bis jetzt so weit nicht geht, vielmehr von dem Ordinirten „Treue“ fordert, damit die göttliche Kraft und Commission in ihm wohne, so erreicht er auch nicht im Geringsten mehr Sicherheit

von der Gegenwart göttlicher Gnade im Subject mittelst der sacramentlichen Ordination. Läßt schon die römische Forderung der intentio des Priesters den das Sacrament Empfangenden in Ungewißheit, ob auch wirklich Sacrament gespendet werde, so ist die Unsicherheit über das Empfangen noch mehr da, wenn auch noch „Treue“, also ein Unsichtbares, nicht Controlirbares von dem Priester verlangt wird, damit das Sacrament Sacrament sei. Was hilft alles Reden von der Objectivität der Kirche als Stätte des Heiles und des Lebens Christi, was hilft alles Verweisen auf sie als die Stätte der Wahrheit und des gottmenschlichen Lebens vom Erlöser her, wenn man uns nicht zugleich mit Zuverlässigkeit sagen kann, wo diese wahre Kirche ist? Ja, was bedarf es dessen neben Wort und Sacrament, wenn man doch, um nicht ganz in das Magische zu fallen, auch noch von dem heiligen Geist in den gläubigen Personen etwas weiß und sie wesentlich zum Begriff der Kirche mit fordert? Es ist aber überhaupt eitel Schein und Selbsttäuschung, für die Gewißheit von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen auf physische und unpersönliche Einigungen beider ein willkürliches, nicht gottgebotenes, also abergläubisches Vertrauen setzen zu wollen. Es giebt keine genügende Gewißheit von dem christlichen Heil und der übernatürlichen Gnade, wenn nicht Christi Geist sich mit unserem Geiste einigt und diesen in sich seine wahre Heimath und sein Lebenselement finden läßt. Dieser Geist Christi kommt freilich nicht abrupt, sondern durch den Dienst der Wort und Sacrament verwaltenden Kirche; aber nicht von der Kirche Kraft, sondern von der gegenwärtigen Gotteskraft des Evangeliums hängt die Fortpflanzung und Kraft des Christenthums ab. Und wenn Christi Geist neue Personen schafft, die an ihm, dem Haupte, wirklich hängen, so werden diese Personen in normalem Gang nicht egoistische Atome bleiben oder wieder werden, sondern eingefügt sein dem objectiven, historischen, nie ersterbenden, sondern realen, perennirend wachsenden, aber dermalen nicht äußerlich auszusondernden Leib Christi.

Es ist daher wohl die Frage erlaubt: Lohnte es nicht, statt die schiefe Ebene zu betreten, vielmehr zu untersuchen, ob die organische Gemeinschaft, soweit sie auf Erden sein kann, wo wir im Glauben und nicht im Schauen wandeln, nicht zutreffender sich aus dem Werke des heiligen Geistes an den Personen ergiebt; in welchen er eine Einigung des Göttlichen und Menschlichen übernatürlich vollzieht? In der That, der heilige Geist ist Geist der Gemeinschaft so

gewiß, als der Glaube, den er stiftet, zu dem Ende gestiftet wird, um Liebe zu werden. Und dieses Band der Brüder unter einander ist nicht bloß ein innigeres als das vom Ordinations sacrament abgeleitete, sondern auch weit verlässlicher wirksam; denn alle Gläubigen, in denen der Geist der Liebe ist, werden zur Gemeinschaft gezogen, die sich nach innerem Gesetze in Weisheit ordnet. Dagegen kommt nach Nevin's Lehre selbst nicht Allen, für welche jene Einigung des heiligen Geistes und der sich auflegenden Hände geschehen sein soll, diese Einigung wirksam zu Gute, sondern nur den Gläubigen und im Glauben Beharrenden. In dem äußeren Umlaufe der Kirche ist diese von Weisheit und Liebe getragene Gemeinschaft unterbrochen durch die ganze Zahl der Nichtgläubigen, die doch nicht äußerlich ausgeschieden werden können. Aber ist die göttlich-menschliche Kette nicht auch bei Nevin's Ordinationstheorie unterbrochen? Wenigstens ist nicht zu sehen, wie, wo auf Glauben und Treue noch ein Gewicht gelegt wird, irgend eine Sicherheit und Ununterbrochenheit der apostolischen Succession übrig bleibt, es wäre denn, daß Alle, welche ordinirt werden, auch wirklich glauben und den heiligen Geist empfangen und bewahren, was doch auch Nevin nicht annehmen kann. Gleichwohl aber sollen alle Ordinirten, und nur sie, wieder die Kraft zum Ordiniren haben! So wird man schon, wenn man nicht zu rein römischen Sätzen fortgehen will, sich darein zu schicken haben, daß die organische Gemeinschaft, die von Christus durch den heiligen Geist ausgeht, nicht an dem äußeren Ritus einer sacramentalen Ordination hängen kann, nicht erst durch diese ihre Realität und ihren historischen Charakter behält. Sie ist vielmehr Gegenstand des Glaubens; es ist zu unterscheiden zwischen der Kirche als sichtbarer und unsichtbarer, als äußerer und als innerer, und die gemeinsamen *notae* beider sind nur das Wort, die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, welche zureichen, um für die auf Erden nothwendigen, aber in verschiedenen Zeiten verschieden in Freiheit zu gestaltenden Organisationen die verlässlichen Unterlagen zu bilden. Das Wort Gottes fordert Predigt und Verwaltung der Sacramente nach göttlicher oder dogmatischer Nothwendigkeit. Aber wie des Genaueren die der Kirche obliegende Pflicht und zustehende Berechtigung zu solcher nie aufhören dürfenden Function einzurichten sei, das ist durchaus nicht göttlich vorgeschrieben, sondern der zur bestmöglichen Befriedigung der Bedürfnisse jederzeit verpflichteten Weisheit der Kirche überlassen. Es ist daher auch willkürlich, wenn Nevin auf das geistliche Amt alle

und jede kirchlichen Vollmachten häuft und dadurch die Laienwelt der ihr zustehenden Rechte in einer Weise beraubt, die den einzelnen Geistlichen höher stellt als die katholische Kirche ihre Bischöfe. Eine solche factische Geringschätzung des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen wäre nicht möglich gewesen, wenn Dr. Nevin nicht die reformatorische Stufe, ihre innigere Aneignung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders, unbewußt auf die vorreformatorische Stufe zurückschraubte.

Das Formular für die Confirmation in seiner geschichtlichen Einleitung behandelt S. 203 f. diese heilige Handlung als Ergänzung zur Taufe, wie auch die katholische Kirche auf Kosten der Taufe thut, als hätten die Apostel alle die Erwachsenen, die sie getauft, auch noch durch Handauflegung „confirmirt“.

Ein Aehnliches wie über die Ordination müssen wir auch über den Sinn sagen, den Nevin seinem Beicht- und Absolutionsformular (S. 83. 84) giebt. Die Formel lautet so: „Allen unter euch, geliebte Brüder, die ihr eure Sünden wahrhaft bekennet und an den Herrn Jesus Christus glaubt mit ernstem Vorsatz des neuen Gehorsams, kündige ich an und erkläre ich, kraft der Autorität Christi und in seinem Namen, daß eure Sünden im Himmel vergeben sind laut seines Evangeliums durch das vollkommene Verdienst Jesu Christi, unseres Herrn.“ Diese Formel ist an sich unverfänglich, aber er scheint sie (S. 84) so verstanden wissen zu wollen, daß die Sündenvergebung an die äußere Organisation und die Formen der Kirche gebunden ist. Da wird doch kaum zu leugnen sein, daß er durch ein neues Priesterthum den Einzelnen von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott in diesem cardinalen Punkte abschneidet.

Während die Liturgie in ihrem Taufformular wesentlich dem Heidelberger Katechismus entsprechend lehrt und nur das Doppelte zu bemerken ist, daß gemäß der Pfälzischen Liturgie das Erforderniß des vorangehenden oder nachfolgenden bußfertigen Glaubens im antimagischen Interesse nicht hätte sollen übergangen werden, sowie daß sich eine Unebenheit einstellt, wenn Nevin zur Begründung der Kindertaufe über die Schuld und Verdammlichkeit der Erbsünde sich aufs Stärkste ausspricht, während ihm in der Lehre von der Rechtfertigung die Sündenvergebung keine selbständige Stellung als Wendepunkt einnimmt, so tritt dagegen in der sonst viel Schönes enthaltenden Abendmahlsliturgie die Idee des Opfers, das die Communicanten darbringen, in einer gesuchten, für das evangelische Ohr aber auch störenden Weise hervor. Nicht nach calvini-

ftischer Lehre, wie er meint, sondern nach griechischer wird Gott angerufen, herabzufenden auf die Elemente die Segensmacht seines heiligen Geistes, daß sie mögen von einem gemeinen Gebrauch zu einem heiligen und mystischen jetzt ausgesondert werden und gewißlich und wahrhaftig gewähren und darstellen den Leib und das Blut seines Sohnes Jesu Christi, so daß wir in ihrer Genießung durch die Kraft desselbigen heiligen Geistes mögen wirklich und wahrhaftig theilhaft gemacht werden seines gesegneten Lebens, wodurch allein wir können gerettet werden vom Tode und auferweckt zur Unsterblichkeit am jüngsten Tage ¹⁾. S. 76 der Liturgie wird als Hauptsache erwähnt: „Reinige unsern Geist durch Eingebung deines heiligen Geistes, daß wir, dein erlöstes Volk, in diesem heiligen Mysterium dir nahen mit wahrhaftigem Herzen und unbeflecktem Gewissen, in voller Zuversicht des Glaubens, und dir mögen opfern ein angenehmes Opfer in Gerechtigkeit“, und es wird gefordert, diese Gnade anzueignen und das Andenken an das gesegnete Opfer seines Sohnes vor Gott zu bringen.

Das Bisherige wird gezeigt haben: die revidirte Liturgie enthält Mehreres, was nach dem Standpunkt der evangelischen Kirche muß beanstandet und als unrichtig bezeichnet werden. Anderes, wenn es auch eine evangelische Deutung zuläßt, ist doch im Ausdruck fremdartig und müßte um des naheliegenden Anstoßes willen vermieden werden. Das ist doppelt nothwendig, wenn die nicht evangelische Deutung näher liegt, weil sie ihre Stütze in einem ganzen theologischen Systeme sucht.

Dies führt uns noch auf Sam. Miller's Treatise on Mercersburg Theology or Mercersburg and modern Theology compared, eine Schrift, für welche zwar Dr. Revin im Einzelnen nicht einzustehen hat, die vielmehr Manches noch mehr übertreibt, die aber doch in ihren Grundgedanken ihm offenbar sehr verwandt ist, für das, was sie „Mercersburger Theologie“ nennt, eine feste, abgegrenzte Position inmitten anderer theologischer Richtungen einnimmt, und jedenfalls ein sehr beachtenswerthes Symptom aus dem Lager der Vertreter der „revidirten Liturgie“ und der von ihnen eingenommenen kirchlichen und theologischen Stellung ist.

Der weitseichtige Name „moderne Theologie“ (S. 10) soll ausdrücken, daß die von ihm bekämpfte Theologie nach allen ihren unter-

¹⁾ Von Christi Tod wird nicht geredet.

scheidenden Zügen, nach Ursprung und Conception, modern sei, ohne wahre Sympathie mit Glauben und Lehre der alten Kirche, in Abweichung von dem Standpunkt der Kirche der Reformation. Dagegen die Mercersburgische Theologie wolle eine tiefere Erfassung und daher Vertheidigung von Glauben und Lehre der alten Kirche und der Reformation sein. „Die protestantische Theologie, heimisch in dem erleuchteten Theil der Christenheit“, sagt er, „hat das System der Lehren, die sie aus der Masse alter Irrthümer herausholte, weder vollständig erfaßt, noch rein erhalten, sondern war, namentlich in ihren neueren Auffassungen, der unbarmherzigsten Kritik des deutschen Rationalismus und Unglaubens unterworfen, was einen theologischen Kampf brachte, wie ihn die Welt zuvor nie gesehen. Es ist der Lebenskampf der Theologie für die ganze Kirche, ausgefochten auf dem alten Schlachtfeld des sechzehnten Jahrhunderts und endend in einem neuen Triumph der Wahrheit, die tiefer als je erfaßt wurde. Es folgte nämlich die deutsche evangelische Theologie, mit Tiefsinn und Geschick geschaffen und vertheidigt. Diese bleibt protestantisch gegenüber den römischen Irrthümern, aber sie ist zugleich katholisch, sofern sie die ganze Wahrheit umfaßt, die dem Glauben der Kirche zu allen Zeiten zu Grunde gelegen hat; sie ist zugleich evangelisch, weil sie den positiven Resultaten der Reformation volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. In Deutschland ist sie am besten bekannt unter dem Namen der „evangelischen Theologie“; sie ist das Product der vereinigten evangelischen Kirchen dieses Landes, der lutherischen und der reformirten. In Amerika ist sie am besten unter dem Namen der Mercersburgischen Theologie bekannt und bildet einen Gegensatz gegen die moderne puritanische und die herrschende englische und amerikanische Theologie. Die ihr zu Grunde liegende Philosophie wird gelehrt im Franklin und im Marshall College zu Lancaster.“

Bevor er die beiden Systeme vergleicht, versichert er, daß sie durchgängig (S. 14) weit verschieden seien, sie gehen von ganz entgegengesetzten Denkweisen aus, und es sei unmöglich, beide zugleich anzunehmen, auch gehe es nicht an, einen Theil der Mercersburger Theologie anzunehmen, einen andern zu verwerfen.

Die Vergleichung selbst geht nach kurzer Einleitung aus von der Christologie, schreitet dann fort zur Lehre von der Versöhnung, Rechtfertigung und neuen Geburt, dann zu den Sacramenten, dem Predigtamt, der Glaubensregel und der heiligen Schrift, dann zu dem subjectiven Glauben

und seinem Verhältniß zu den Beweisen, endlich zu dem Cultus = Leben (Kanzel, Altar, Schlüssel, Confirmation).

Der „modernen Theologie“ wird von Miller vorgeworfen, daß sie den Locke'schen Empirismus zur Basis habe, der alle unsere Ideen aus Sensationen und Reflexionen ableitet und angeborene Ideen leugnet¹⁾. Die Mercersburgische Theologie, in der Ueberzeugung, daß die Consequenz des Locke'schen Systems Materialismus und Unglaube sei, geht dagegen aus von dem Gottesbewußtsein. Jene läßt nur von außen, z. B. durch die Bibel, den Geist wie eine Tafel beschrieben werden und hält sich demgemäß auch nur an Beweise von außen. Diese nimmt durch sich selbst evidente Wahrheiten an, die im eigenen Selbstbewußtsein des Menschen gegründet sind und nicht durch Beweise von anderswoher festgestellt zu werden brauchen. Das Gottesbewußtsein hat unsere Natur längst durch sich selbst und bedarf keines Beweises, ebenso das uns eingeborene Bewußtsein der Sünde, und was aus diesen beiden fließt: das der Erlösungsbedürftigkeit. Von hier wird unmittelbar (S. 19—46) zur Christologie als der Centralidee fortgegangen. Wie wenig, was Miller „moderne Theologie“ nennt, rationalistisch sei, erhellt aus der Vorbemerkung, sie mache zu ihrer Centralidee die Versöhnung oder den Tod Christi, die Mercersburgische Theologie aber die Person Christi oder die Incarnation. Es kommt dieser vor Allem darauf an, was Christus ist, nicht, was er gethan hat²⁾. Christus ist ihr nicht ein bloßes Individuum, sondern die Verkörperung des ganzen Lebens der Menschheit, der zweite Adam oder das Bundeshaupt der Gattung, und das erst verheißt seinem Gehorsam und Tod ihr versöhnendes Verdienst. Er ist aber, wie nicht bloß ein Individuum, so auch nicht alle Individuen in ihrem numerischen Sinne, sondern sein Leiden und Tod ist Leiden und Tod der Menschheit als eines Ganzen, was etwas Tieferes, Weiteres, Universaleres aussagt, als irgendwelche Zahl von Individuen. Wäre er nur ein Individuum unter vielen, so könnte die Versöhnung nicht

1) Aber wie viele Presbyterianer, Congregationalisten u. s. w. nehmen ewige Wahrheiten an, z. B. ethischer, mathematischer Art, die der Vernunft immanent seien! Das allerdings ist richtig und tritt schon in Baco's Zeit hervor, daß die Uebertreibung des Dogma's von der natürlichen Blindheit der Vernunft zum rein äußeren Empirismus und Sensualismus überleitet.

2) Wo so Christi Person und Werk getrennt wird, da darf mit Sicherheit auf einen Mangel in der ethischen Auffassung von Christi Gottmenschheit geschlossen werden.

allgemein, noch auch nur in beschränktem Sinne vollbracht sein, sondern die Verdienste seines Todes könnten nur ihm selber gelten ¹⁾.

Diese centrale Idee nun müsse alle Lehren beherrschen. Er nahm die Menschheit an sich und wurde der Universal Mensch, welcher zu der Gattung als in ihm erlöster ebenso sich verhält wie der erste Adam zu der Gattung als in ihm gefallener. Die Menschheit des Einen ist so umfassend und universal als die des Anderen; in diesem Sinne ward er Mensch und so ist die Annahme unserer Natur in ihrer sündlosen Vollkommenheit an ihr selbst die Erlösung der Menschheit ²⁾. Die Menschheit steht in ihm schon erlöst da als der Quelle der neuen Gattung, die von ihm stammt. In ihm ist unsere Erlösung, und indem wir eins mit ihm werden, ist Alles unser. Göttliche und menschliche Natur sind nicht nur in einer Person, sondern in einem Leben, dem gottmenschlichen Leben des Gottmenschen, geeinigt; wird es uns mitgetheilt, so erhalten wir Antheil sowohl an seiner göttlichen als menschlichen Natur; das größte Gewicht fällt aber darauf, daß wir an Christi Menschheit Theil nehmen, denn nur durch sie können wir an seiner göttlichen Natur wahrhaft Theil haben, wie an dem Verdienst seines Leidens und Todes, welche ja seine menschliche Natur betrafen.

Die Meinung Miller's wird verdeutlicht durch die Erörterung über Zurechnung, Versöhnung, Rechtfertigung und neue Geburt. Nach der „modernen“ Annahme, der Christus nur ein Individuum ist, kann die Zurechnung von Christi Verdienst für die Gläubigen nur eine leere Abstraction ohne eine entsprechende factische Theilnahme daran sein. Die Mercersburger Theologie dagegen lehrt: die Sünde der ersten Eltern ist den Nachkommen zugerechnet, weil sie in dieselbe verwickelt sind, und aus demselben Grunde wird die Gerechtigkeit Christi den Gläubigen zugerechnet, d. h. weil sie Theil an ihr haben durch die Kraft ihrer Einigung mit ihm ³⁾.

Auch die Versöhnung hätte er nicht bringen können, wenn wir

¹⁾ Daß Christus ein Individuum war, sollte nicht geleugnet werden; denn das gehört zur Wahrheit seiner Menschheit. Aber er ist das Individuum, das durch die Gottheit in ihm bestimmt und fähig war, die Idee der Menschheit rein darzustellen und so eine einzige, universale Bedeutung und Kraft zu haben.

²⁾ Das lautet wieder mehr physisch als ethisch.

³⁾ Diese Verwicklung in Adam's Sünde lehren aber auch die Gegner. Nur die Motivirung davon, daß das gerechtermaßen auing, wird in den Theorien von Adam als Bundeshaupt und dergl. zu geben gesucht.

nur bei abstracten modernen Vorstellungen von stellvertretender Genugthuung stehen blieben. Gott urtheilt immer nach Wahrheit und Gerechtigkeit: wie konnte er ihn, den sündlos Heiligen, für die Sünden der Gattung verantwortlich machen? Nicht dadurch, daß er sie einfach auf seine Rechnung schrieb, sondern lediglich deshalb, weil Christus durch Annahme unserer Natur auch unsere Schuld annahm¹⁾. Daß er sündlos war, das befreite die Natur, die er angenommen, nicht von Schuld und Verantwortlichkeit, sondern gab der göttlichen Gerechtigkeit das Recht, sich an ihn zu halten für die Schuld dieser Natur, und so frei seine Menschwerdung war, so nothwendig übernahm er doch mit der Natur alle ihre Schulden und sie versetzte ihn unter die Nothwendigkeit der Genugthuung für die Sünde, „gleichwie, wer ein verschuldetes Landgut sich aneignet, selbst Schuldner wird“. So ist die Zurechnung unserer Sünde in vollem Einklang mit der Vernunft, der Gerechtigkeit und der Wahrheit.

Ähnlich verhält es sich aber dann auch mit der Imputation der Gerechtigkeit Christi für uns. Sie ist nur dadurch möglich, daß ihr etwas Reales entspricht, d. h. daß wir durch die Einigung mit ihm Antheil nehmen an der gleichen menschlichen Natur, die von keiner Sünde wußte und für die Sünde genugthat²⁾. Der „modernen Theologie“ wirft er vor, daß sie nur eine äußerliche Zurechnung für die Gläubigen statuirt, der katholischen, daß sie uns gerecht werden lasse durch den wiedergebärenden und heiligenden Einfluß des Geistes, dem Pusehismus, daß er gerechtfertigt werden lasse durch Mittheilung des göttlichen Lebens Christi, welches, da es göttlich und heilig sei, uns gerecht mache. Die Mercersburger Theologie dagegen halte den protestantischen Satz von der Zurechnung für wesentlich correct, wonach wir um des Verdienstes Christi willen für gerecht

¹⁾ Richtiger wäre wohl: unter das Gesetz gethan ward, das als Gesetz der Liebe ihm auflegte, in unsern Fluch einzugehen.

²⁾ Die Nichtzurechnung der Sünde und die Begnadigung um Christi willen darf freilich der Wahrheit nicht widersprechen, sondern muß ihr entsprechen. Aber das ist auch der Fall. Denn die Begnadigung ist nicht Leugnung der Schuld, sondern Bejahung in der Vergebung. Die Vergebung aber geschieht wieder auf Grund eines Realen und nicht der Wahrheit entgegen. Denn sie ist Vergebung um Christi willen, der gerecht und Bürgen für die Ehre und das Recht der göttlichen Gerechtigkeit ist, der er sich zur Sühne dargab; Christus aber vertritt uns Schuldige fürbittend bei dem Vater, so daß dieser uns vergeben kann. Daß dagegen erst durch den Antheil an Christi menschlicher Natur uns die Rechtfertigung werde, das ist eine selbstgemachte Theorie, die sich nicht auf die heilige Schrift stützen kann.

angesehen werden; aber es würde diese Lehre vertieft durch den Zusatz, daß der göttliche Act der Zurechnung bedingt sei durch unsere wirkliche Theilnahme an diesem Verdienst, kraft unserer Vereinigung mit Christus ¹⁾. Es ist nicht bloß ein declaratorischer, sondern zugleich schöpferischer Act, der uns in den Besitz von Christi Verdienst bringt, das uns zugerechnet wird. Christi Verdienst ist untrennbar von seiner gottmenschlichen Person oder seinem Leben und in dem simultanen Act der Rechtfertigung und Wiedergeburt, die einander nicht zeitlich folgen, sind sie zusammen ²⁾.

Wiedergeburt ist der „modernen Theologie“ eine Umwandlung des Herzens, bewirkt durch den heiligen Geist. Nach der Mercersburger Theologie ist die äußere und innere Umwandlung erst die Wirkung der Wiedergeburt, welche in einer Neugeburt besteht. Dort wird das unreine Kleid mit einem reinen vertauscht, von der alten Natur Vieles entfernt, aber nichts Neues hinzugethan, sondern nur der alte Adam wird gereinigt, gewaschen und zu einem Menschen, der wie ein Christ aussieht, aufgeputzt ³⁾; hier ist eine neue Creatur in Christo durch eine Lebensmittheilung aus Christus durch den heiligen Geist. Diese ist Anfang eines Processes, durch welchen Christus in uns gestaltet wird, und dessen Ende ist unsere vollständige Heiligung durch die assimilirende und umwandelnde Kraft des Lebens Christi, dessen tiefster Grund für den Act der Wiedergeburt in den tiefsten Grund unseres Lebens dringt, wo sie eins werden, indem dieses in die Ordnung und Art des ersteren verwoben wird. Nachher wird der gefallene Mensch mit einem zerbrochenen Gefäß verglichen, das die „moderne Theologie“ nur wolle zusammengefügt und geflickt wissen, während es sich um eine neue Schöpfung aus einem Guß handeln müsse. Die göttliche

1) Wie kann denn aber, bevor wir glauben, Gott uns verkündigen lassen, daß er uns unsere Sünden vergeben habe um Christi willen? Und ist die Vereinigung mit Christus nicht doch auch wieder eine Theilnahme an seinem heiligen und göttlichen Leben, was er puseyitisch nannte?

2) Daß in dem subjectiven Proceß, wenn der Glaube da ist, Besitz der Rechtfertigung und Wiedergeburt simultan sind, ist allerdings gemeine evangelische Lehre. Aber wenn auch objectiv, d. h. für den göttlichen Act der Rechtfertigung, unsere unio mit Christus, und nicht bloß Christi unio mit uns, als Vorbedingung gesetzt wird, so heißt das doch wieder, daß unser Antheil am Leben Christi (also auch wesentliche Heiligung) die Vorbedingung der Rechtfertigung sei.

3) Das ist wieder ungerecht. Die calvinische Theologie kennt auch positive Früchte des Geistes, vivificatio, nicht bloß mortificatio, Dankbarkeit, Liebe zc.

Natur sei verloren in dem Fall der Gattung und könne nur durch eine neue Schöpfung hergestellt werden. Ueber den verschiedenen Naturreichen soll sich erheben nicht blos eine menschliche Gattung, sondern ein Reich gottmenschlichen Lebens, welches nach dem Fall durch Christus gegründet wird, indem die gläubige Menschheit zu seinem Leibe wird „mittelft der Theilnahme an seiner Menschheit“.

Christi Leib oder Menschheit, sagt Miller weiter, nimmt eine wichtige Stelle in der Mercersburgischen Theologie ein. Luther und Calvin hielten daran fest, daß wir wahrhaftig an Christi Leib Antheil haben. Freilich die Gegenwart des Leibes überall, wo die Gottheit ist, kann von einem blos körperlich-materiellen Leib nicht ausgesagt werden [dieses scheint gegen Luther gerichtet]; und Calvin's Vereinigung mit Christi Leib durch Glaubenserhebung in den Himmel befriedigt nicht, sofern es nur geistliche Dinge sein können, mit denen wir durch solche Erhebung vereint werden. Melancthon und der Heidelberger Catechismus halten an jener realen Vereinigung mit Christi Leib gleichfalls fest, ohne auf nähere Erklärungen einzugehen. Dagegen die „moderne Theologie“ hebe die Lehre selbst gänzlich auf in rationalistischem Rückschritt, während die Mercersburgische Theologie diese Lehre als wesentlich für das ganze System christlicher Lehre festhalte. Sie sei dabei von der anthropologischen Auffassung geleitet, daß zwar die zufälligen Theile des menschlichen Leibes materiell und den Gesetzen des Dinglichen unterworfen, aber daß die wesentlichen Theile spiritual und über diese Gesetze erhaben sind. Wir haben z. B. nicht Theil an Adam's leiblicher Substanz, die im Grabe verwest ist, und gleichwohl alle seine Kinder, rothe, schwarze, weiße, sind Wein von seinem Wein und Fleisch von seinem Fleisch. So nehmen auch die Gläubigen Theil am Leibe Christi, des zweiten Adam, und sind durch ihre neue Geburt so wahrhaftig Wein von seinem Wein und Fleisch von seinem Fleisch wie die durch ihre natürliche Geburt zum ersten Adam Gehörigen ¹⁾.

Diese Lebensmittheilung, fährt Miller fort, hat gewöhnlich durch das göttlich eingesetzte Mittel der heiligen Taufe statt, genährt aber wird dies Leben durch das Brod des Lebens, das uns in dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi mitgetheilt wird. Dagegen

¹⁾ Gewiß ist das eine tiefe und wichtige Idee. Aber Miller redet, als fehlte dem heiligen Geist, der durch Christi historische Erscheinung vermittelt ist, die Kraft der Einigung des Göttlichen und Menschlichen, auf die es doch wesentlich ankommt, als wäre er kein reales, von Christo ausgehendes Princip.

die „moderne Theologie“ ist unsacramentarisch, dafür aber auch unorganisch, individualistisch. Sie denkt die Kirche nur als eine Sammlung und Organisation individueller Christen, welche eine Kirchenverfassung annehmen, die ihnen zur Förderung der allgemeinchristlichen Interessen dienlich scheint, aber Keiner fühlt sich von Gewissenswegen gebunden, bei einer solchen Conföderation zu bleiben; Jeder hat die Freiheit, sich zu trennen, einer anderen Gemeinschaft sich anzuschließen oder eine neue zu bilden, die den eigenen Vorstellungen besser zusagt. Dabei meint man kein Princip zu verletzen, höchstens sei auf Zweckmäßigkeit und Nutzen zu blicken. Aber so ist dem Sectengeist ungezügelter Freiheit eröffnet und es ist gerechtfertigt durch jene Grundzüge, wenn er die Kirche in so viele Stücke zerbricht, als ihm gefällt. Keine kirchliche Autorität hat da ein Recht, durch Bindung der Gewissen die Kirche in ihrer Integrität zu erhalten; keine Kirchenautorität wird anerkannt und respectirt, außer der, mit welcher zu bekleiden den Individuen beliebt und welche mit der Jurisdiction über den Einzelnen aufhört, wenn das Individuum sich zurückzieht. So wird die Idee der Kirche auf das gleiche Niveau mit irgend einer freiwilligen menschlichen Organisation gestellt, indem nichts in ihr ist, was die Christen organisch verbindet ¹⁾).

Die Mercersburger Theologie dagegen, meint Miller, fasse das Christenthum als Leben, nicht als bloße Idee oder Doctrin, alles Leben aber sei organisch, daher auch das christliche Leben nur durch einen organischen Proceß erlangt werde ²⁾, und so haben wir die Idee der Kirche als eines realen Organismus, welcher in Christi Person seine Quelle hat und als sein mystischer Leib sich entfaltet. Leben kann sich nur reproduciren und vervielfältigen durch einen organischen Proceß ³⁾; Früchte werden nicht gemacht, sondern wachsen; das Einzelleben, die Familie, der Staat sind Organismen, so auch die Kirche,

¹⁾ Gewiß ist hier ein Punkt berührt, der mit Recht von deutscher, besonders lutherischer Theologie gegen das wuchernde Sectenwesen geltend gemacht wird. Allein das vorgeschlagene Heilmittel, „die Kirchenautorität“, ist fast noch gefährlicher als die Krankheit. Wir brauchen zur Stärkung der Einheit nicht zu dogmatischen Irrthümern zu greifen; es genügt, ja es hilft allein mit den Gnadenmitteln, die ethische Seite im Kirchenbegriff, die Pflicht der Liebe, Treue, Geduld, Demuth, gegenüber der eigenen kirchlichen Gemeinschaft geltend zu machen.

²⁾ Das Wort „organisch“ soll den physischen Charakter der Theorie markiren, und an Stelle des Ethischen treten.

³⁾ Liebe zündet Liebe an (1 Joh 4, 10) nicht durch einen organischen, sondern ethischen, aber allerdings nicht bloß ethicisistischen Proceß.

und außerhalb dieses Organismus der Kirche, welche die Trägerin seines Lebens ist, kann es nicht Christen noch Christenheit geben, denn außerhalb ihrer ist kein Erlöser, kein Leben, keine Rettung für die verlorne Welt. Diese Kirche ist eine Fortsetzung des Mystериums der Incarnation, weil die Fortsetzung des Lebens Christi so gewiß ist, als die Menschheit eine Fortsetzung des Lebens des ersten Adam. Aber wie das Geheimniß der Menschwerdung selber übersteigt sie alle Geseze der bloßen Natur und wird ein Object des Glaubens. Dagegen der „modernen Theologie“ ist die Kirche kein Object des Glaubens und kein Mystериum ist mit ihr verbunden. Sie ist nur eine freiwillige Vereinigung von Christen, äußerlich zusammengebracht, ohne ein Band des organischen Lebens.

Aber, wirft er sich ein, hatte nicht die Reformation individuellen Ausgangspunkt? Nein, sie ist vielmehr das Resultat des besten Lebens der katholischen Kirche selber und bezeichnet eine höhere Stufe der Christenheit¹⁾. Die „moderne Theologie“ weiß nichts von einem solchen organischen Zusammenhang mit der Vergangenheit der Geschichte und des Lebens der Kirche; ihr ist die Reformation nicht das Resultat einer historischen Entwicklung, sondern lediglich das Werk von Individuen, welche die Kirche nicht nach ihrer Idee maßen, sondern sie als die Synagoge Satans verließen und eine neue, vermeintlich biblische erbauten, in der Art wie die heutigen Secten. Freilich meint die „moderne Theologie“, daß die Mercersburgische nach Rom leite. Von solcher Gefahr ist nichts zu sehen, „organische Entwicklung geht nicht rückwärts“, nur die Individuen, die sich davon ausschließen, gehen rückwärts²⁾. Die Kirche als organisches Leben kann nicht rückwärts, sondern immer nur vorwärts gehen. Dagegen jene „moderne Theologie“, deren Consequenzen unerbittlich zum Unglauben führen, müßte, wenn sie für den echten Protestantismus gälte, unausweichlich alle die nach Rom treiben, welche dem Unglauben entrinnen wollen.

Nach diesen allgemeinen Grundlagen wird im vierten Capitel zum kirchlichen Amt (office of ministry; von Ältesten wird dabei nicht geredet) übergegangen. Hat die Kirche mit göttlichen und übernatürlichen Thatsachen und Realitäten zu thun, sagt er, so muß auch ihr Amt demgemäß ausgestattet sein. Der „modernen Theologie“

¹⁾ Aber die Reformation hat doch mit dem vorreformatorischen „kirchlichen Organismus“ brechen müssen, so daß also mit allem Reden von „organischem Proceß“ noch nicht geholfen scheint.

²⁾ Sieht es im Gebiet des Organischen nicht auch Afterbildungen?

wirft er vor, daß nach ihr das Amt keine Gewalt habe, die Gewissen in Dingen des Glaubens und Lebens zu binden. Sie wisse nichts von Organen, durch welche Christus rede ¹⁾, deren Worte und amtliche Acte in gutem Glauben als einstimmig mit ihrem Auftrag anzunehmen seien. Diese müssen vielmehr gestatten, Zweifel in ihre Aussagen so lange zu hegen, bis sie durch Documente oder andere Weise überführt haben, daß sie die Wahrheit, über welche sie zu berichten haben, nicht entstellt mitgetheilt haben. Als hinge die Wahrheit von der Autorität der Personen ab ²⁾.

Die Lehre der „Mercersburger Theologie“, wonach die Kirche eine Fortsetzung des Lebens Christi auf Erden ist, wird von Miller weiter folgendermaßen entwickelt: Das Amt des Dienstes ist eine Fortsetzung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes Christi. Ist Christus in der Kirche als seinem mystischen Leibe gegenwärtig, so ist er nicht nur gegenwärtig in seiner göttlichen und menschlichen Natur, sondern auch in seinem dreifachen Amt mit seinen göttlichen und übernatürlichen Functionen, und dieses sein Amt reproducirt sich in dem Amt der Kirche, welches er selbst eingesetzt und feierlich mit der Verheißung bekleidet hat, daß es mit seinem Amte identisch sein soll bis zu dem Ende der

¹⁾ Aber sie hat ja die heilige Schrift, und die Gnadenmittel sind nie so unfruchtbar, daß nicht Geistliche und Laien durch sie vom heiligen Geist zu Organen Gottes bereitet würden, aber freilich ohne Ausstattung mit göttlicher Autorität. Diese verbleibt der heiligen Schrift.

²⁾ In diesen Reden ist keine Consequenz, wenn nicht die Infallibilität, die römischerseits nur der ganzen Kirche zugeschrieben wird, jedem Träger des Amtes zukommt. Was Miller dann weiter sagt über die Unnatur, das unmittelbare Lebensfrische und anregende Zeugniß von Christus ersetzen zu wollen durch Beweise und verständiges Denken, das ist gar nicht die Weise des „modernern“ sondern des veralteten intellectualistischen Supernaturalismus; es wäre aber ein schlechter Tausch, in das Katholische zu fallen, um ihn los zu werden. Das hieße die in der Reformation geweckte Persönlichkeit, das Forschen und Fragen nach Heil und Wahrheit, wieder einschlafen — und solche Unnatur kann nicht groß gewachsene, starke christliche Persönlichkeiten, sondern nur geistige Krüppel bilden, die ohne eigene Ueberzeugung und Gewißheit nur an fremder Autorität hängen. Wird auch nur zugegeben, daß die aus was immer für Gründen aufgenommene Wahrheit die Kraft besitzt, sich selbst dem Geiste evident und gewiß zu machen (was Miller annimmt), so ist damit auch die geistliche Ebenbürtigkeit des gläubigen Laien mit dem gläubigen Träger des Amtes gegeben, ja, jener hat Recht und Kraft, die Lehre der vielleicht nicht gläubigen Amtsträger zu prüfen und zu beurtheilen. Wo bleibt also die angebliche Macht des Amtes, d. h. der Amtsträger als solcher, „die Gewissen zu binden“?

Welt¹⁾. Die Predigt der Apostel wurde nicht durch äußere Beweise bewiesen, sondern sie war gestützt durch die Erweisung der göttlichen und übernatürlichen Gegenwart, von der ihre Lehre beseelt war. So war das Göttliche und Uebernatürliche die Basis, auf welcher ihre Botschaft gläubig angenommen wurde, und ebenso bildet es in der Kirche für immer die bleibende, unbewegliche Basis, auf welcher jetzt, wie sonst und künftig, die Menschen im Glauben die Lehren des Evangeliums annehmen „mit Einschluß des Wortes Gottes“. So ist die Kirche Säule und Grund der Wahrheit. Bringen wir nicht den Glauben, den wir von der Kirche empfangen, mit, so vermögen die inneren Beweise für die Bibel den Glauben an ihre Authentie und Inspiration nicht zu begründen. Erst im Lichte dieses Glaubens verstehen wir die Schrift, die also nicht Quelle noch Mittel des Glaubens ist, sondern eine gottgegebene Norm (des unabhängig von ihr vorhandenen Kirchenglaubens). Der Glaube, der dem Schriftglauben vorausgeht, ist der des apostolischen Bekenntnisses.

Die „moderne Theologie“ weiß mit diesem nichts anzufangen, bedarf nicht den allgemeinen Glauben der Kirche als Ausgangspunkt, sondern ihr Privaturtheil geht weit genug seine Wege. Sie gewinnt ihren Glauben frisch aus der Bibel, die ihr höher steht als die alten Symbole der Kirche, die nur die freie Uebung eines erleuchteten Urtheils hemmen²⁾.

Die Mercersburger Theologie, fährt Miller fort, bekennt sich dagegen offen zur vollen Sympathie mit dem allgemeinen Glauben

¹⁾ So kann man doch nur reden, wenn die specifische Bedeutung des Amtes Christi zur Versöhnung u. s. w. fast gänzlich für den Blick verschwunden ist vor dem Amt der Kirche.

²⁾ Gewiß geht dem wahren Glauben an die Autorität der heiligen Schrift als der Norm ein Glaube voran, nämlich der Glaube an Christus, die Erfahrung seiner Erlöserkraft. Miller hat aber nicht bewiesen, daß dieser vorangehende Glaube vielmehr zunächst Autoritätsglaube an die Kirche und ihre Symbole sein müsse. Nur darauf kann es zunächst ankommen, daß das Evangelium dem Empfänglichen in seiner schlichten Einfachheit dargeboten werde, sei es in Form der heiligen Schrift oder der kirchlichen, von der heiligen Schrift normirten Verkündigung, und das Gemüth anziehe, fesse, zum Glauben bewege, zu der Bereitwilligkeit, die christliche Erfahrung zu machen. Hat denn der Apostel Paulus zuerst Unterwerfung unter eine äußere Autorität, Glauben an die heilige Schrift A. Ts. oder an die Kirche oder an seine eigene göttliche Autorität, gefordert, oder hat er Christum bezeugt und seinen Mund übergehen lassen von dem, dessen das Herz voll war, die gläubig Gewordenen dann aber weiter geführt? — Der Glaube an das Apostolicum könnte auch bloß historischer Glaube sein, der noch nicht Heilsglaube ist.

der Kirche, wie er im Apostolicum ausgedrückt ist. Daran haben wir etwas, worauf wir fußen, etwas, das unser Annehmen in Anspruch nimmt aus dem Grunde, daß es von der allgemeinen Kirche in allen Zeitaltern angenommen ist. Das ist ein Band der Einheit, das alle schrecklichen Spaltungen überdauert hat, ein staunenswerthes Factum, das den Glauben heischen darf, daß, was unter solchen Umständen zu allen Zeiten als wahr festgehalten ist, in der That wahr sein muß. Dieser Einstimmigkeit kommt nur gleich diejenige, mit der die Bibel als Gotteswort angenommen ist, und sie können daher nicht getrennt werden, stehen oder fallen zusammen. So lange das Apostolicum als Ausdruck unseres unzweifelhaften christlichen Glaubens angenommen wird, wird auch die Bibel als das zweifellose Wort Gottes angenommen werden, und so lange die Bibel als solches verehrt wird, wird auch das Apostolicum als Ausdruck unseres zweifellosen Christenglaubens gelten. Zwar dieser Ausdruck und die Bibel sind nicht coordinirt, aber wenn wir unsern Glauben frisch aus der Bibel schöpfen wollen (ohne den apostolischen Glauben mitzubringen), so werden wir so viele verschiedene Arten von Glauben haben, als verschiedene Auffassungen des Schriftinhalts sich finden, und so ist die Schrift nicht länger infallible Norm eines unzweifelhaften und allgemein angenommenen Glaubens.

Es wiederholt sich also auch bei Miller die alte Erfahrung, daß die Autorität der Kirche und ihrer Werke nur um den Preis weiter, als die evangelische Lehre will, gesteigert werden kann, daß der heiligen Schrift Dunkelheit vorgeworfen wird. Jedoch will nach Miller die Mercersburgische Theologie nicht bei bloßem Autoritätsglauben stehen bleiben. Er bekennt sich zu der Kraft des christlichen Objectes, sich selbst dem Geiste evident und gewiß zu machen, rein durch seine objective Erscheinung, jedoch ohne daß er auf die Heilsbedeutung des Evangeliums, auf die Erfahrung der Sündenvergebung im bußfertigen Glauben, also auf die Persönlichkeit dabei ein sonderliches Gewicht legte. Alles Gewicht fällt ihm wie Nevin auf das Empfangen des Lebens Christi. Alle Menschen haben nach ihm von Natur ohne Weiteres die Fähigkeit, die Evidenz des Christenthums zu erfahren. Nach der Mercersburger Theologie, sagt er, ist der Constitution der höheren und geistigen Natur des Menschen die Kraft eingeboren, geistliche, und göttliche Dinge zu ergreifen, und wenn diese durch die lebendige Predigt des Evangeliums oder durch unmittelbaren

Contact mit göttlichen und geistlichen Realitäten zum Wirken angeregt wird, so entsteht der Glaube. Durch Uebung dieser Kraft tritt er in Gemeinschaft mit der unsichtbaren geistigen Welt, dringt er in das Herz und den Sinn Gottes selbst und zieht von da neues Leben in sein eigenes Dasein. Nie kann ganz für das Bewußtsein verloren gehen, daß Gott der Vater des Menschen und dessen eigentliche Heimath das verlorene Paradies ist.

Noch genauer wird dieses in dem Abschnitt S. 79—95 über die Natur der Beweise erörtert.

Der „modernen Theologie“ sei Glaube die Zustimmung des Geistes zu der Wahrheit auf Grund der Ueberzeugung durch die Kraft oder Autorität von Beweisen; aber das sei wesentlich römisch, wenn auch die Art des Beweises oder der Autorität, die als befriedigend gelten soll, verschieden sei; Glaube sei beidemale nur Zustimmung zu einer Wahrheit, die durch eine anerkannte Autorität festgestellt ist. Aber nach der Mercersburgischen Theologie sei der Glaube das Ergreifen einer in sich selbst evidenten Wahrheit, die keines Beweises, keiner Autorität außerhalb ihrer selber bedürfe. Von vorübergehenden Thatsachen gilt, daß nur Wenige Zeugniß von ihnen ablegen können. Anders ist es bei Continuirlichem, wie z. B. der Thatsache, daß die Sonne scheint. Sie ist in permanenter Evidenz für Alle, die sie beobachten wollen. Das Christenthum nun ist nicht ein vorübergehendes, sondern ein permanentes Factum, der Sonne gleich; seine Wahrheit kann daher auf die Autorität zweifelloser Beweise gestützt werden; aber es selbst hängt nicht ab von irgend einer Art oder Stärke bloßer Beweise, sondern es ist zugänglich für das unmittelbare Ergreifen Aller, welche in unmittelbare Beziehung dazu treten und den Glauben, jene Macht des Ergreifens, hinzubringen, für welchen es durch seine bloße Darstellung selbst evident ist. Diese Darstellung ist in der Predigt des Evangeliums gegeben. Autoritäten, Zeugnisse und Gründe der ganzen Welt können nicht die Erkenntniß von dem Factum, daß die Sonne scheint, geben, wie das ein einziger Blick der Sonne vermag. So ist es nur die unmittelbare Beziehung zur Wahrheit, wodurch die volle Gewißheit der Wahrheit erzeugt wird. Die herrliche Wahrheit des Evangeliums kann allein erkannt und eine wirkliche Wohlthat für den Menschen werden, wenn er sie als etwas ergreift, das im Glauben durch sich selbst gewiß ist. Das Licht des Evangeliums würde keine Leuchte für unsere Füße sein ohne

die absolute Gewißheit von seiner Wahrheit. Aus eigener Kenntniß von dieser Wahrheit müssen wir Zeugniß ablegen, daß das Christenthum die wahre Religion ist. Das Christenthum fordert selbst, daß wir es annehmen; aber solche Forderung wäre weder gerecht noch vernünftig, könnte nicht die absolute Gewißheit seiner Wahrheit und Verlässlichkeit gewonnen werden. Es kommt darauf an, nicht blos zu glauben auf fremdes Sagen, sondern selbst zu hören und zu erkennen. S. 92: „Das Christenthum, obwohl ein continuirliches Factum, ist evident an ihm selbst, aber nur für die, die es im Glauben ergreifen“ ¹⁾.

Auch im natürlichen Leben, fährt er fort, wissen wir alles an sich selbst Evidente nur durch Glauben und dürfen etwas darum nicht verwerfen, weil wir auf blos discursivem Wege nicht zur absoluten Gewißheit davon kommen können. Im Gegentheil, ob eine Wahrheit für uns absolut gewiß zu werden fähig ist, hängt davon ab, ob sie fähig ist, an ihr selbst evident zu werden. Solches beansprucht das Christenthum. Ein Glaubensobject will es sein, fähig der Evidenz an ihm selbst, und absolute Gewißheit. Um diesen Anspruch ehrlich zu prüfen, sind wir verbunden, in aller Aufrichtigkeit uns in solche unmittelbare Beziehung zu ihm zu setzen, wodurch es, wenn es wahr ist, dem Glauben sich als evident an ihm selbst zeigen kann. Millionen auf Millionen haben dies geleistet und Alle bezeugen in einem Accord seine Wahrheit, während die, die das Christenthum verwerfen, jenes nie geleistet haben.

Der kirchliche Gang ist dieser: In der Taufe sind wir in den Bund und das Gnadenverhältniß zu Gott gebracht und darauf wird durch Hören des Wortes (Katechisation) das Bewußtsein von diesem Verhältniß entwickelt, endlich bestätigt und ratificirt durch die Handauflegung, durch welche die Taufe ergänzt, der Getaufte zur

¹⁾ Der hier beschriebene Glaube ist leider nur nicht Glaube an das persönliche Heil in Christus, sondern nur an das objective Christenthum; die Gewißheit von diesem ruht also nicht auf der erfahrenen Heilsgewißheit, sondern auf der blind aufgenommenen Autorität der Kirche, und erst als Lohn solchen blinden, also willkürlichen Acts wird Gewißheit verheißen. Dahin kommt der Verfasser, weil er von der ethischen Seite im Glaubensproceß absteht, also von dem Auge des Gewissens, das sowohl die eigene Sünde als Christi Gerechtigkeit erkennt.

vollen Gemeinschaft mit der Kirche eingeweiht und zu dem Tische des Herrn vorbereitet wird, was Alles zum Ziel hat, eine volle Glaubensgewißheit oder bewußte Einheit und Gemeinschaft mit Gott in Christus Jesus zu erwecken und zu stärken. Die Confirmation, der die „moderne Theologie“ keine Wirkung zuschreiben kann, weil sie nicht den Verstand zu überführen vermag, ist ihm ein Werk des königlichen Amtes Christi, womit der Geistliche bekleidet ist, um zu sprechen und zu handeln mit göttlicher Autorität, im Strafen der Sünder und in Tröstung der Gläubigen.

Der Verfasser erinnert sich hier, daß er seinen Gegnern doch nicht gerecht geworden ist, wenn er ihren Glauben als eine bloße Verstandesüberführung behandelt hat. So kommt er, aber erst nachträglich (S. 106), auf das Zeugniß des Geistes zu sprechen, „das nach der „modernen Theologie“ (und wohl auch nach den Reformatoren!) Alles übertrifft, um uns die volle Vergewisserung des Glaubens, die in diesem Leben erreichbar ist, zu geben. Aber es wird gegen die „moderne Theologie“ eingewendet, dieses Zeugniß sei nach ihr etwas zum Glauben Hinzukommendes, wodurch wir unseres Gnadenstandes täglich gewiß werden, was voraussetze, daß der Glaube an ihm selbst noch nicht diese göttliche Gewißheit mit sich bringe. Das sei allerdings der Fall, wenn Glauben nur ein Meinen sei, aber die Mercersburger Theologie rechne jene Gewißheit zum Glauben selbst ¹⁾. Was die „moderne Theologie“ Zeugniß des Geistes nenne, sei nur etwas rein Subjectives, entweder intellectuelaler Art oder eine Gemüthsregung ²⁾. Von einem Zeugniß des Geistes Gottes an unsern Geist könne nicht geredet werden, wenn uns die spirituale Natur abgesprochen, wenn unter unserem Geist nur unser intellectuelles oder unser Empfindungsleben gemeint werde. Was da Zeugniß des Geistes heiße, sei meistens nichts als die natürliche Reaction der menschlichen Natur gegen einen Stand peinvoller Traurigkeit. Der Mercersburger Theologie dagegen sei der Glaube die Evidenz oder Beurkundung unsichtbarer Dinge und führe daher die göttliche Gewißheit bei sich selbst.

¹⁾ Wenn sie das thut, so ist das ein nicht unwichtiger Mangel. Ein Anderes ist der Glaube als Act des Empfangens der Gnade oder des Ergreifens Christi, ein Anderes die Erfahrung der Kraft des Christenthums, die da wo der Glaube sich ihm hingeeben hat, wirkt.

²⁾ Gerade umgekehrt, wenn schon der Glaube als Act des Ergreifens die Gewißheit haben soll, kann er sie nicht aus der religiösen Wirkung des aufgenommenen Objectes, folglich nur aus der Subjectivität schöpfen.

Der Geist Gottes spreche im Evangelium seines Sohnes, in seinen heiligen Ordnungen und in amtlichen Acten seiner Diener unmittelbar zu unserm Geist und das Ergreifen dessen, was Gottes Geist unserm Geiste bezeuge und offenbare, sei der Glaube. Daher sei das Zeugniß des Geistes nicht eine Zugabe zum Glauben, sondern es sei die Offenbarung des Geistes für den Glauben, nicht einfach mit Beziehung darauf, daß wir im Gnadenstand oder in unmittelbarer persönlicher Beziehung zu Gott stehen, sondern auch in Beziehung zur ganzen Wahrheit des Evangeliums ¹⁾. Wie die Erkenntniß des Subjects, daß das Christenthum die Wahrheit ist, zu Stande kommt, das wird hier nicht näher erwogen, ja, wie es scheint, die objective Gewißheit, d. h. Wahrheit, einfach an Stelle der subjectiven Gewißheit gesetzt. Der alte evangelische Weg, daß wir durch persönliche Versöhnung und ihre Erfahrung zur Gewißheit von Christo kommen, wird als Weg des Subjectivismus gescheut, dagegen angenommen, daß wir auch ohne einen subjectiv ethischen Proceß der Sündenkenntniß und Buße an unserer nicht verlorenen spiritualen Natur das Organ haben, um die Selbstevidenz der geistlichen und christlichen Dinge, sobald sie vor uns treten, zu erkennen, wie die Sonne dem Anschauenden sich selber evident macht. Wenn auch (S. 98) das Gottesbewußtsein von Sünde, Schuld, Erlösungsbedürftigkeit, Verlangen nach Wiedervereinigung mit Gott von selbst wissen soll und damit das Auge für spirituale Dinge erwacht ist, das im Evangelium die Befriedigung aller Bedürfnisse gegeben sehen kann, so bleibt doch der ganze Proceß einseitig objectiv und intellectualistisch gehalten, wenn für die Gewißheit vom Christenthum auf die persönliche Befriedigung der geistigen Bedürfnisse kein Gewicht gelegt wird. Persönliche Gewißheit vom Christenthum, und zwar absolute, ist doch nicht möglich durch rein objective Glaubensanschauung, sondern erst dadurch, daß das Objective sich in seiner erlösenden, Friede und Freude bringenden Kraft bethätigt hat. Der Glaubensact, der das Object ergreift, wird immer von der Kraft des Objects, das sich als Ergriffenes in seiner Göttlichkeit beglaubigt, unterschieden

¹⁾ Hier zeigt sich der intellectualistische Charakter des von Miller vertretenen Systems, wenn auch in mystischer Form; denn von der Heilserfahrung wird fast gänzlich abgesehen, ohne die wir doch des Wesens des Christenthums nicht können inne werden, während umgekehrt das persönliche Bewußtsein von der Erlösung durch Christus auch das Bewußtsein von dem Erlöser und seiner göttlichen Kraft involvirt.

werden müssen. Raum erwähnenswerth finden wir die Sätze des Verfassers von der Trinität ¹⁾, die er in drei Perioden der Welt geoffenbart sieht; er will zugleich die christlichen Confessionen trinitarisch construiren. Die Welt und Menschheit hat nach ihm ein trinitarisches Leben in folgender Weise. Die Offenbarung Gottes des Vaters falle in die Periode der Kindheit und Jugend der Welt, wo das väterliche und kindliche Verhältniß zwischen Gott und der Gattung offenbar wird. Die Offenbarung Gottes des Sohnes falle in die centrale Periode der Weltgeschichte, wo das Leben der Menschheit seine natürliche männliche Reife erlangt hatte. Der Sohn stiftete das brüderliche Verhältniß zwischen sich und der Gattung. Die dritte Periode sei die der Offenbarung des heiligen Geistes, der uns in die Lebensgemeinschaft mit Gott oder in das eheliche Verhältniß zu Gott versetze. Wir müssen die Trinität in unserem individuellen Leben erfahren. Unsere Liebe zu Gott müsse nicht bloß eine kindliche, sondern auch eine brüderliche in ihrer Beziehung zu Christo, ja in höherer und reinerer Freude zu dem Verhältniß werden, dessen Typus die Ehe ist.

Wie Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden und doch der eine und allein ewige wahre Gott sind, so seien die drei großen Zweige der christlichen Kirche, die katholische, evangelische, reformirte, charakteristisch unterschieden und doch bilden sie die eine wahre Kirche Gottes auf Erden. Jede von ihnen sei das wahrhaft legitime und historische Product des organischen Lebens der Christenheit, welches verschiedene Stufen habe, und die unterschiedlichen Typen des Christenthums, die sie zeigen, tragen das Siegel eines Unterschieds, der seinen letzten und fundamentalen Grund in der Trinität habe. Der gesetzmäßige Typus katholischer Christenheit finde seinen Prototyp in dem Nomismus der alttestamentlichen Kirche unter der Deconomie des Vaters; der freiere evangelische Typus lutherischer Christenheit finde seinen Prototyp im Glauben und Leben der Jünger Christi, während er objectiv auf Erden war; denn sie lehne sich und vertraue auf den objectiven Christus, Christus am Kreuz, Christus im Wort und im Sacrament, während der reformirte Typus sein Vorbild in der ächt geistlichen Natur der alten Christenheit finde, indem er Wirkung und Zeugniß des Geistes oder den subjectiven Christus, den Christus in uns, gebührend betone. Es liege also ein tiefer Sinn darin, wenn man sage, die erste sei die Kirche des Vaters, die zweite

¹⁾ Auch Mercersb. Rev. 1867. S. 161 f. schiebt diese Parthie Millern zu.

die des Sohnes, die dritte die des heiligen Geistes, und diese drei seien eins. Auch dieses wird zu den durch sich selbst evidenten Wahrheiten (S. 122) gerechnet; es ergebe sich daraus auch, was die Kirche der Zukunft für eine Aufgabe habe; sie habe nur ihre Einheit zu realisiren, als einen ebenso wichtigen als nothwendigen historischen Proceß, und die Bürgschaft für diese künftige Einheit sei, daß Gott in ihr als ein dreieiniges Wesen gegenwärtig sei und daß ihr trinitarisches Leben sie gegenseitig zu einer höheren Einheit und Vollkommenheit, in einem regelmäßigen Proceß historischer Entwicklung führen und ergänzen werde.

Nach dieser ausführlichen Darlegung dessen, was Miller die Mercersburger Theologie nennt, seien nun noch einige kritische Bemerkungen über sie gestattet. Was die Kritik der Theologie anlangt, die hier „moderne“ genannt wird, so ist es ein wesentlicher Mangel, daß nicht bestimmt gesagt ist, welche Theologen damit bezeichnet seien. So viel wir zu erkennen vermögen, trifft aber größtentheils die Zeichnung nicht zu. Sie paßt nicht auf die Presbyterianer, Calvinisten und Congregationalisten im Allgemeinen, auch nicht auf Dr. Bomberger. Es mögen immerhin Einzelne dem gegebenen Portrait ähnlich, es mag auch noch viel von dem alten Supernaturalismus vorhanden sein, aber dogmatisch wenig genau und gerecht muß es doch heißen, wenn über dieselbe Richtung, welche rationalistisch, subjectivistisch, unhistorisch, unkirchlich genannt wird, andererseits von den Mercersburgern selbst wieder zugestanden werden muß, daß sie sich zur Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, der Trinität und der Menschwerdung Gottes, zur Versöhnung durch Christus, zur Rechtfertigung durch den Glauben, zur Inspiration und normativen Autorität der heiligen Schrift als der Quelle christlicher Wahrheit, zu dem inneren Zeugniß des heiligen Geistes vom Gnadenstand, zu der Kirche als sichtbarer und unsichtbarer und zu den Sacramenten bekennen, nur Letzteres vielleicht mehr in Zwingli'scher als Calvinischer Form.) — Uebersieht man dieses Alles, so möchte der reformatorische Charakter dieser Theologie so evident sein, daß der Name „moderne Theologie“, der an Neologie anklingt, wenig passend erscheint. Dagegen „die Mercersburger Theologie“ ist in der That eine Neologie auf dem reformatorischen Boden durch die Art, wie sie zurückgreift zur vorreformatorischen Kirche. Mit ihrem Begriff von Tradition, Amt, Sacrament, objectiver und sichtbarer Kirche ist sie ein Versuch der Wie-

derherstellung vorreformatorischer Anschauungen, die sie in die neue Zeit einzuführen sucht. Das Entscheidende nun ist die Frage: Besteht diese Auffassung mit dem Charakter der reformirten Kirche oder ist sie wenigstens so geartet und so consistent in sich, daß von ihr eine Heilung des Sectenwesens ausgehen kann? Wir glauben, nach dem obigen Aufriß enthält diese Theologie in sehr wichtigen Punkten theils eine Verdunkelung, theils eine principielle Zurücknahme der reformatorischen Wahrheiten und kann um ihrer inneren Inconsistenz willen praktisch nur dahin ausschlagen, die amerikanischen Secten um eine weitere zu vermehren, die deutsch-reformirte Kirche zu spalten und einer rückläufigen Bewegung zu dienen, wie sie in Entfremdung von der Reformation in England schon begonnen hat und auch in Deutschland sich zu bilden sucht. Die irdische Kirche wird wieder einfach mit dem Leib Christi identificirt und als Fortsetzung der Menschwerdung Gottes wie des dreifachen Amtes Christi angesehen, und zwar letzteres so, daß vor Allem und am sichersten die Geistlichen durch sacramental wirkende Handauflegung kraft apostolischer Succession es sein sollen, in deren Amt sich jene Fortsetzung der Menschwerdung und des Amtes Christi vollziehe. Diese Geistlichen sollen für die Wirksamkeit der Gnadenmittel die eigentlichen Organe sein und der episkopale Sacerdotalismus wird nur so verworfen, daß hier der Sache nach jedem Geistlichen eine hierarchisch-bischöfliche Stellung zuerkannt wird. Ob eine solche apostolische Succession biblisch nachweisbar sei, darauf wird wenig reflectirt, wie auch darauf, ob die älteste Kirche ein Amt mit den Mercersburger Vollmachten schon gehabt hat. Aus jener Lehre von der fortgehenden Incarnation und von der Identification der Kirche mit Christus folgt solche Ausstattung des geistlichen Amtes noch keineswegs. Es würde vielmehr daraus zunächst nur folgen, daß alle Getauften als Glieder des Leibes Christi an jenen Privilegien Antheil haben, was freilich, wo Kinder-taufe ist, zu einer rein physischen Auffassung der Gnade, zu einer optimistischen Gleichgültigkeit gegen die Sünde führen würde. Sieht man aus Rücksicht auf ungläubige Getaufte oder Heuchler nicht sowohl in der allgemeinen Christenheit als in dem Amte die sichere Fortsetzung der Incarnation und des Amtes Christi, so kehrt die Frage wieder, sind alle Ordinirten gläubig und Glieder Christi? Ist Heuchelei und Unglaube in dem geistlichen Stand nicht gleichfalls möglich und wo bleibt dann die Gewißheit, daß wir, mit der Hand des Priesters in Berührung gekommen, mit dem Leibe

Christi, in welchem Christi Leben pulst, (nicht bloß mit seinen Gnadenmitteln) in Verführung gekommen sind? Fordert doch die neue Liturgie selber die Treue des Ordinanden gegenüber der Gnade, die ohne diese Treue nicht bewahrt werden könne. Aber was kann da noch der Hauptgrund, der solches Priesterthum empfehlen soll, bedeuten, nämlich daß der Ordinierte in Gottes Namen zu reden habe, die Hörer aber seinem Wort als einer göttlichen Botschaft um der Autorität seines Amtes willen zu glauben? Oder soll der ordinirte Geistliche, z. B. ein Presbyterianer, auch wenn er Unitarier geworden ist, Glauben in Gottes Namen zu fordern berechtigt sein? Das führte über die römische Lehre von der Autorität des Klerus noch hinaus, welche die sacramentliche Wirkung der Ordination nicht auf geistliche Kräfte intellectueller oder sittlicher Art, sondern nur auf das Unpersönliche bezieht, nämlich die Kraft, gültig und wirksam die Sacramente zu vollziehen. Und wie verhält es sich mit dem Bedürfniß eines solchen hierarchischen Apparats? Die „Mercersburger Theologie“ selbst, wie Miller sie lehren läßt, sagt, und hierin wieder mehr evangelisch, die christliche Wahrheit könne, ja wolle für den Menschen durch den Glauben zu absoluter Gewißheit werden. Warum soll nun der Geistliche, dessen Herz in dieser Wahrheit fest geworden ist und der in ihr göttliche Kraft und göttliche Weisheit erkannt hat, nachdem ihm von der Kirche das Amt übertragen ist, sich nicht als Botschafter an Christi Statt wissen, der mit göttlicher Zuversicht den Glauben an das Evangelium, das er predigt, als Pflicht fordern kann kraft der inneren allgemein verbindlichen Wahrheit seiner Botschaft? Warum soll es dazu der sacramentlichen Ordination bedürfen? Die römische Lehre ist consequent, wenn sie, um eine nicht im Inhalt evangelischer Predigt wurzelnde Autorität des Priesters zu begründen, dem Gläubigen abspricht, durch eigene Erfahrung von dem Heil persönlich gewiß von der Rechtfertigung im Glauben zu werden, wenn sie der christlichen Wahrheit die Kraft und die Tendenz ableugnet, sich durch den heiligen Geist und sein Zeugniß dem Menschen persönlich gewiß zu machen; denn das würde die Abhängigkeit des Menschen in Dingen des Heils von der kirchlichen Autorität entbehrlich machen und aufheben. Aber nur Inconsequenz kann jene sogenannte „Mercersburger Theologie“ dazu führen, einerseits die sich selbst dem Geiste gewiß machende innere Autorität der Wahrheit anzuerkennen, und dennoch die äußerliche Autorität des Priesters zu fordern. Aber freilich, genauer betrachtet, stellt sie, wie wir sahen, die subjective Seite des

Proceßes, der in der Gewißheit des persönlichen Heiles einen vorläufigen Abschluß findet, sehr zurück gegen die Vergewisserung von der objectiven christlichen Wahrheit. Es wird dieser, in sehr weitschichtiger Anwendung des Begriffes von an sich selbst evidenten Wahrheiten, die Kraft beigelegt, sich als absolut gewiß dem auf sie fallenden Blicke zu zeigen. Aber der Blick auf die objective christliche Wahrheit bringt uns, da unser Name noch nicht darin enthalten ist, eine bloß objective, intellectualistische Anschauung; der Zusammenschluß jenes Objectiven mit dem eigenen Selbstbewußtsein wäre die fundamentirende Hauptsache. Dieser Zusammenschluß ist erst gegeben, wenn der Erlöser als Erlöser aufgenommen wird, das Objective seine persönliche Tendenz manifestirt und wir so in dem Bewußtsein unserer Erlösung durch Christus zugleich den Erlöser und seine göttliche Kraftwirkung erkennen. Mit anderen Worten: jene objective Glaubensanschauung, wenn sie nicht durch die persönliche Erfahrung der Sündenvergebung, den rechtfertigenden Glauben, hindurchgeht, ist nur ein kraftloser Widerschein des Bildes von den christlichen Wahrheiten, das in der Kirche lebt und in unsere Jugend hineinstrahlt, aber ist noch nicht mehr als, vielleicht pietätvoller, Autoritätsglaube. Dies führt uns auf den tieferen Mangel in der Mercersburger Theologie; sie fixirt nicht den Christus für uns, d. h. Christus in seiner von uns unterschiedenen Objectivität, die gleichwohl auf unsere einzelne Person ihre Heilsbeziehung hat und uns in Beziehung auf unsere Veröhnung unabhängig stellt von der Kirche als einer priesterlichen Macht. Für jene Theorie ist gewissermaßen Christus in die Kirche zurückgegangen. Er existirt ihr noch als Seele des geschichtlich kirchlichen Organismus. Er und sein Geist haben keine selbständige Wirksamkeit und Stellung mehr außerhalb der Kirche, sondern diese, als wäre in sie schon die Fülle des Lebens Christi absolut eingegangen, ist, und zwar in ihrer amtlichen Organisation, das ausschließliche Medium seiner Wirksamkeit.

Doch es sei hieran genug. Im Uebrigen begrüße ich mit Freuden die vielfache Verwandtschaft dieser transatlantischen Theologie mit Grundgedanken der neueren deutschen Wissenschaft und sehe sie mit Feuer und Schwung vertreten. Aber sie steht auch, wenn ich mich nicht täusche, in Gefahr, daß ihre Lebenskraft sich in abnormen Bildungen und Repristinationen vergeude. Möchte Vorstehendes etwas beitragen, eine Revision der dogmatischen Principien zu empfehlen, die sowohl dem kirchlichen Frieden, als dem Fortschritt der Wissenschaft diene.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Göttingen.

Dritter Artikel¹⁾.

Derselbe Gottesbegriff, auf welchen die Prädestinationslehre von Luther, Calvin und dessen Nachfolgern gegründet worden ist, beherrscht auch das socinianische System. Der Gedanke der absoluten Vollmacht, in welchem sich der Gottesbegriff des Faustus Socinus²⁾ zu spitzt, verleiht nun dem socinianischen System sein eigenthümliches Gepräge durch zwei Folgerungen. Erstens wird die Bestimmung des Menschen als des Ebenbildes Gottes genau nach dem Urbilde der Herrschermacht Gottes (potestas, dominatus et imperium) bemessen. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes besteht nämlich nicht schon in dem Besitze und Gebrauche des Verstandes und der Vernunft im Allgemeinen, sondern in der durch den thatkräftigen Gebrauch der Vernunft vermittelten Herrschaft über die Dinge. Demgemäß geht auch die Seligkeit, als das Ebenbild Gottes in der andern Welt, nach socinianischer Lehre nicht auf in dem theoretischen Genuße der höchsten Wahrheit, dem Anschauen Gottes, sondern besteht in der Beherrschung unserer Feinde, namentlich des Todes und der Hölle. Ich darf wohl daran erinnern, daß diese Abweichung von der mittelalttrigen und der gemeinsam evangelischen Vorstellungsweise ebenso bestimmt durch Stellen des Neuen Testaments veranlaßt ist wie diese. Daran darf erkannt werden, daß die Socinianer zu ihrer Auffassung des christlichen Lebensideales historisch ebenso berechtigt sind wie Katholiken und Evangelische zu der ihrigen. Denn im Grunde spiegelt sich in diesen Gegensätzen ein Unterschied des geistigen Temperamentes ab, welcher nicht bloß auf die menschlichen Individuen sich vertheilt, sondern auch Völker von einander absondert und die Abstufung der Culturepochen begründet. Es spiegelt sich in jenen ent-

¹⁾ Vergl. den ersten Artikel, Band X, S. 277—318, und den zweiten Artikel Band XIII, S. 67—133.

²⁾ Geb. zu Siena 1539, gest. 1604.

gegensetzten Seligkeitsidealen, die doch vom Neuen Testamente her gleich berechtigt sind, der Unterschied der vorherrschend beschaulichen und der vorherrschend thätigen Geistesart. Wer die Arbeit und den Kampf des Lebens als eine Last empfindet, indem er den ungestörten Besitz der Wahrheit als den höchsten Genuß erstrebt, der achtet den Genuß Gottes als die Seligkeit und die Ruhe als die Frucht des Sieges. Wem hingegen Arbeit und Kampf eine Lust ist, dem wird die Seligkeit des ungestörten Lebens mit Gott in dem Genuße der gesicherten Herrschaft über die gebändigten Gegner erscheinen. Dieser Charakterzug des Socinianismus darf uns also nicht als etwas Unberechtigtes befremden. — Die zweite Folgerung aus dem socinianischen Gottesbegriffe richtet sich gegen die Geltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi. Diese Seite des Systems ist in so charakteristischem Widerspruche gegen die Tendenz des katholisch- wie evangelisch-kirchlichen Christenthums, daß, wenn wir nicht mit dem wohlbegründeten Vorurtheil der weit verbreiteten traditionellen Geltung des leitenden Gottesbegriffs im sechzehnten Jahrhundert an die Lehre des Faustus Socinus heranträten, man vorübergehend in der Weise Schneckenburger's die Möglichkeit erwägen könnte, ob nicht die Tendenz auf Negation der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi den Antrieb zur Bildung des dazu zweckgemäßen Gottesbegriffs gegeben habe. Ich werde freilich noch die specielle Frage stellen, auf welchem Wege der Gottesbegriff an Faustus Socinus gekommen ist, den Luther für die Prädestinationslehre aus der Schule des Nominalismus herübergenommen hat. Vorläufig aber kann man die ethische Möglichkeit jener negativen Folgerung aus der absoluten Willkür Gottes an einer Analogie aus der politischen Welt anschaulich machen. Nämlich derselbe Begriff von der absoluten Herrscherwillkür, welcher in Anwendung auf Gott das socinianische Religionsystem beherrscht, bricht sich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Bahn auch als das oberste Princip des Lebens im Staate und erreicht die Höhe seiner Geltung in der politischen Theorie wie Praxis Ludwig's XIV. In der französischen Monarchie aber hat die Regierung nach diesem Princip alle geschichtlich gewordenen Ordnungen politischen Zusammenhanges theils zerbrochen, theils gelähmt, ohne deren Geltung in den besonderen und engeren Kreisen auch der allgemeine Zusammenhang des Staates keinen sichern Bestand hat, sondern der Revolution und der Auflösung verfällt. Wie nun der politische Absolutismus, unserer geschicht-

lichen Erfahrung gemäß, den Zusammenhang des Staates in die Vielheit der individuellen Atome auflöst, so ist unter gewissen Bedingungen die Folgerung aus der absolutistischen Gottesidee möglich, welche im Socinianismus gezogen ist, daß die Versöhnungsidee, welche den Zusammenhang der christlichen Gemeinde für Gott wie für sich selbst verbürgt, nicht mehr gilt, sondern nur die Vielheit der einzelnen Unterthanen Gottes, welche sich die richtige Lehre angeeignet haben und nach dem individuellen Vorbilde Christi den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote leisten.

Eine ausführliche, dem socinianischen Systeme entsprechende Darstellung der Lehre von Gott liegt in dem Werke Johann Crell's *de deo ejusque attributis* ¹⁾ vor. Sie weicht von den Grundsätzen des Faustus nur darin ab, daß Crell die Zeugnung der natürlichen Gotteserkenntniß aufgegeben und durch Adoption des teleologischen, des kosmologischen und des moralischen Beweises für die Leitung und Erschaffung der Welt durch Gott den den theologischen Schulen seiner Zeit gemeinsamen Boden eingenommen hat ²⁾. Er schließt sich auch in der Definition Gottes als *spiritus aeternus, spiritus ex se ipso, exsistens*, dem Geschmacke seiner Zeit an, freilich ohne vom Geiste mehr zu wissen, als daß er sei *substantia ab omni crassitie aliena* (Cap. 15). Das stärkere Interesse fällt den Attributen Gottes zu, und von ihnen erklärt Crell im Voraus, in einer an Duns Scotus erinnernden Weise ³⁾, daß es auf affirmative Begriffe ankomme. Keine Wissenschaft richte sich von selbst auf negative Begriffe von ihrem Gegenstande, da die Verneinungen endlos sein können. Allerdings haben manche gebräuchliche negative Attribute Gottes, wie Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit, den positiven Sinn der nothwendigen Existenz; andere der Art haben aber nur den Werth, affirmative Ausdrücke oder deren Anwendung zu erläutern (Cap. 16). Duns Scotus jedoch hatte nicht vermocht, seine Absicht an dem Begriffe von Gott durchzuführen; der areopagitische Hintergrund, der Begriff der Endlosigkeit des göttlichen Seins, begleitet seine Aufstellung des Begriffs vom willkürlichen Willen Gottes; derselbe behält auch Geltung in der nominalistischen Schule, und die lutherischen wie die calvinistischen

¹⁾ Herausgegeben 1630 als Ergänzung von Joh. Böffel's *de vera religione libri quinque*. Vgl. Fock, *Socinianismus*, S. 190.

²⁾ Vgl. Fock, S. 418 ff.

³⁾ Vgl. den ersten Artikel, Band X, S. 299. 311.

Theologen stützen sich um so vertrauensvoller auf jene Abstraction vom Weltbegriff, als ihr Streben nach dogmatischer Orthodoxie ihnen in der Gotteslehre das Vorbild des Thomas von Aquinum empfahl. Indem nun die socinianische Theologie auf die areopagitische Tradition verzichtet, indem sie affirmative Attribute Gottes erstrebt, so stellt sie von vornherein den Begriff Gottes in die Relation zum Weltbegriff. Das Attribut der Einheit Gottes nämlich wird sichergestellt durch die speciellere und eben speciell socinianische Definition des göttlichen Wesens: *qui a nullo pendet alio, sed a se ipso imperium habet in alia* (Cap. 17). Denn diese Aussage paßt nur auf einen Gott, nicht auf mehrere. Indessen verfällt nun Crell in den Fehler, welcher dem Fehler des Areopagiten entgegengesetzt ist. Dieser erstrebt den Unterschied der Qualität Gottes von der der Welt, erreicht jedoch keinen bestimmten Begriff von Gott; die socinianische Schule verliert über ihrem bestimmten Begriff von Gott den nothwendigen Qualitätsunterschied seines Wesens von der Welt. Denn der Begriff der Ewigkeit bedeutet für Crell nur *sempiterna rei duratio* (Cap. 18). Diese Definition modificirt sich für Gott auf die vollkommenste Anschauung der Dauer ohne Anfang und Ende. Hiermit werden freilich die relativen Aussagen der Schrift von dem Dasein und Wirken Gottes vor Erschaffung der Welt überboten, und im Vergleich mit dem Sinne dieser Aussagen, daß Gott von dem Dasein der Welt nicht umfaßt werde, bezeichnet jener negative Ausdruck einen positiven Gedanken. Allein da der Gedanke der Ewigkeit für Gott die Geltung der Zeit nicht ausschließen, sondern einschließen soll, so ist auf diesem Punkte eben nur ein Unterschied der Quantität zwischen Gott und der Welt gefunden. Crell erklärt sich dabei gegen die Subtilität derjenigen, welche die Ewigkeit Gottes als die Untheilbarkeit, Punctualität und Simultaneität seines Wirkens im Gegensatz zu der Getheiltheit und zu der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt auffassen. Freilich ist diese der Scholastik angehörende Ansicht nur dann brauchbar, wenn man sie aus dem richtig verstandenen Begriffe des Geistes und Willens entwickelt. Wie wenig aber Crell auf eine solche Gedankenreihe gefaßt ist, beweist seine Haupteinwendung: *indivisible quodvis quovis divisibili minus est*. Denn dies gilt ja nur von den materiellen Dingen. Allein wenn man vom Geiste, also auch von Gott, nur weiß, daß er eine Substanz ohne alle Dichtigkeit und Schwere sei (Cap. 15), so hat man ihn dadurch noch nicht von den Merkmalen der Ausdehnung und der Quantität, also von

Merkmale des Körperlichen, entkleidet. Diesen Spuren der Verendlichkeit des Gottesbegriffes entspricht endlich noch die folgende Bestimmung. Nämlich nicht alle Eigenschaftsbegriffe gelten für Gott in gleicher Ewigkeit, sondern nur die durchaus wesentlichen (*naturalia*), andere Eigenschaften kommen Gott nur in relativer Ewigkeit zu, nämlich so lange diejenigen vorhanden sind, auf welche sie sich beziehen (Cap. 18). Dies wird im Zusammenhang der sittlichen Attribute Gottes deutlicher werden.

Aber eine neue Eigenthümlichkeit der Methode drängt sich bei dem Fortschritte Crell's zum Begriff des Lebens Gottes auf. Er sagt (Cap. 19), die bisher aufgestellten Eigenschaften Gottes gehörten in den Bereich der *communes rerum affectiones*, die folgenden wurzelten in dem besondern Begriff des Lebens. Leben definirt er als die innere und stetige Kraft und Thätigkeit und begründet auf die Aussage derselben von Gott folgende Eigenschaften oder Thätigkeiten: zuerst die Erkenntniß (*intellectus*) und den Willen (*voluntas*) als die immanenten Principien des Lebens, durch welche dieses als das in seiner Art vollkommenste bezeichnet wird, ferner die allgemeine Macht zu wirken (*potentia*) und die Rechtsvollmacht (*potestas*), welche jenen Eigenschaften untergeordnet, insbesondere die transcendenten Functionen begründen. Diese besonderen Thätigkeiten machen das Leben Gottes aus. Zunächst ist es sehr richtig, daß der Begriff des Lebens nicht als Eigenschaftsbegriff, sondern als Bestimmung des Wesens Gottes eingeführt wird. Allein wenn hierin der spezifische Begriff von Gott erkannt werden soll, so mußten auch die Eigenschaften der Einheit und der Ewigkeit darauf zurückgeführt werden. Diese waren ja auf Gott angewendet worden, in Analogie zu den *communes rerum affectiones*, also ist Gott als Träger dieser früheren Eigenschaften selbst nur unter dem Begriff des Dinges oder der Substanz vorgestellt worden. Der Fortschritt in der Betrachtung Gottes von dem allgemeinen Begriff der Substanz zu dem besondern Begriff des Lebens hat nun entweder einen subjectiven oder einen objectiven Sinn. In jenem Falle bedeutet dieser Fortschritt die Erkenntniß, daß der Begriff der Substanz zu weit und zu unbestimmt ist, um die nothwendigen Vorstellungen von Gott zu umfassen. Sollte auch dieser Umstand bei der Entwicklung der Eigenschaften der Einheit und Ewigkeit aus dem früheren Grundbegriff von Gott noch nicht bemerkt worden sein, so müssen doch deren Bestimmungen den Verdacht der Unvollständigkeit und Fehlerhaftigkeit auf sich laden, so

wie sich die Nothwendigkeit des Fortschrittes der Lehre von Gott zum besondern Begriff des Lebens ergibt, und sie müssen aus diesem von Neuem und mit der bestimmten Erwartung reicheren und richtigeren Inhaltes entwickelt werden. Dies Verfahren wird durch die Voraussetzung gefordert, daß die Eigenschaften Gottes Eigenschaften einer Größe sind. Im anderen Falle, welchem, wie man sieht, Crell's Behandlung entspricht, bezeichnet der Fortschritt von dem allgemeinen Begriffe der Substanz zu dem besondern des Lebens eine reale Abstufung im Wesen Gottes selbst¹⁾. Soll dieselbe dennoch unter einer Form von Einheit gedacht werden, so bietet sich keine andere dar als der Begriff des Werdens. Gott ist nicht als actus purus gedacht, sondern als der aus der Substanz werdende actus. Ich muß hier dahin gestellt sein lassen, welche besonderen Bestimmungen des Geistes und des Willens dazu gehören, um jenen Begriff von Gott richtig durchzuführen. Daß jedoch die Lehre Crell's, indem sie auf die unwillkürliche Annahme einer realen Abstufung in Gottes Wesen hinausläuft, dasselbe in das Schema der Endlichkeit hineintreibt, ist an der Analyse des vorläufigen Grundbegriffs spiritus aeternus, als des substantiellen Factors in Gott, schon nachgewiesen und wird sich auch an den Begriffen, die in dem Leben Gottes, als dem andern Factor, zusammengefaßt sind, weiter bewähren.

Unter diesen wird der Begriff der Erkenntniß Gottes auffallend kurz und möglichst oberflächlich behandelt. Der Aristotelische Grundgedanke, der in der Scholastik dominirt, daß die Erkenntniß Gottes ihre Vollkommenheit daran hat, daß sie in erster Linie sich auf Gott selbst richtet, fehlt bei Crell durchaus. Intellectus pro fa-

¹⁾ Es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, daß Philippi, kirchliche Dogmatik, II, S. 20 ff., das Verfahren des Socinianers Crell nachmacht. Er ordnet die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt“. Gott 1) als absolute Substanz, a) Ewigkeit, b) Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a) Allmacht, b) Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a) Weisheit, b) Gerechtigkeit, c) Güte. Die vorausgeschickte Versicherung, „daß sich das nicht successive vom Niedern zum Höhern entwickele, vielmehr nur wir das Niedere aus dem Höhern zur vorläufigen Betrachtung aussondern“, constatirt überdies, daß der „kirchliche“ Dogmatiker von vornherein sein folgendes Verfahren als ebenso verfehlt verurtheilt, als das seines socinianischen Vorbildes nach der oben angestellten Erörterung ist. Seine folgende Darstellung der göttlichen Eigenschaften würde nur dann die gegebene Versicherung wahr machen, wenn sämtliche Eigenschaften unter dem Begriff der heiligen Liebe von Neuem entwickelt würden.

cultate res percipiendi ac cognoscendi sumitur (Cap. 20). Diese Erkenntniß der Dinge ist freilich nicht, wie die menschliche, von der Existenz der Dinge und ihrer sinnlichen Wahrnehmung abhängig, sondern enthält in einem Acte, was bei den Menschen in verschiedenen Functionen auftritt, weil Alles nur ist durch die Zwecke setzende und verwirklichende Thätigkeit Gottes. In gleicher Dürftigkeit wird der Begriff der Weisheit Gottes behandelt (Cap. 24). Dieselbe soll theils in nuda rerum cognitione bestehen, theils in Beschlüssen und deren Ausführung. Jene Art der Weisheit wird doch wohl die Erkenntniß der Dinge aus ihrem Zwecke sein, da sie nur auf Grund dessen als existent vorgestellt werden. Aber wunderbar klingt dann die erläuternde Bemerkung, daß diese Art der Weisheit respondet tum cognitioni sensuum nostrorum, tum cognitioni illi intellectus, quae ad contemplativas scientias potissimum pertinet. Soll das heißen, daß Gott mit der gleichen Unmittelbarkeit, welche bei unseren Sinnesindrücken stattfindet, die Dinge so (auf ihren Zweck) erkennt, wie wir es nur in der vermittelten wissenschaftlichen Erkenntniß erreichen? Wenn Crell nicht Unsinn geschrieben hat, so wird kein anderes Verständniß möglich sein. Aber unverständlich genug hat er sich ausgedrückt. Die andere Art der Weisheit rückt Crell selbst, als die Folge der erstern, als die Analogie zu unserer prudentia et artes, aus dem theoretischen Umfange der sapientia hinaus, ohne hierbei das Verhältniß von Erkennen und Wollen zu Rathe zu ziehen. Diese Rücksichtnahme ist auch bei der Erörterung der Allwissenheit Gottes zu vermissen. Dieselbe ist beschränkt auf die scibilia, quae entitatem habent. Daß aber alles Dasein nur aus Gottes zwecksetzendem Willen ist, wird bei der Erläuterung dieses Satzes durchaus vergessen. Der Gegensatz des Nothwendigen und des Zufälligen, in den sich die menschliche Beurtheilung der Dinge theilt, wird ebenso auf das göttliche Erkennen angewendet, wie die menschliche Unterscheidung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen. Die futura contingentia, also die Entscheidungen der menschlichen Willen, kennt Gott im Voraus nur als indeterminata et in utramque partem flexibilia, d. h. er kennt sie, wie sie wirklich werden, im Voraus nicht, sondern erst nach der That. Denn der menschliche Wille hat, wie es Cap. 21 heißt, die Kraft, aliquo modo ex se ipsa agendi, d. h. er vermag aus sich die Kraft des Motives zu verstärken und dem Antriebe, den er von andersher empfangen hat, etwas hinzuzufügen.

Dieselbe Bedingung gilt nun auch für den Willen Gottes in urbildlicher Weise (Cap. 21). Derselbe ist *vis movendi ultra, quam a bono cognito moveatur ipsa*. Denn ohne dies kann, wie Crell (Cap. 4) bei Erwägung der Weltordnung ausgeführt hat, der Unterschied des Willens von der Naturursache nicht festgehalten werden. Unter dem wirkenden Motiv würde der Wille nur leiden, wenn er nicht das Motiv frei acceptirte oder sich gegen dasselbe entscheiden könnte. Es bleibt hierbei nur die Frage übrig, ob der quantitative Maßstab der Willenskraft *movendi ultra* geeignet ist, die Eigenthümlichkeit derselben sicher zu stellen. Denn diese Formel gewährleistet keineswegs die Freiheit des Willens Gottes in dem für ihn nothwendigen Verhältniß desselben zu seiner Seligkeit. Wenn, nach Crell, Gott dasjenige nothwendig will, was zu seiner Seligkeit gehört, in dieser Rücksicht also sich nicht über den erkannten Zweck hinaus bewegt, so fällt dieses Gebiet seines Lebens aus der Form des freien Willens hinaus und unter den Begriff der Naturnothwendigkeit. Für das Gebiet des transeunten Wirkens Gottes gilt dann der Wille nur im Sinne der zufälligen Freiheit. Denn wenn die auf die Welt gerichteten Willensacte Gottes an sich nicht seiner Seligkeit dienen ¹⁾, sondern nur indirect da, wo sich Gott zu gewissen Wirkungen verpflichtet hat, wenn aber auch diese Selbstverpflichtung immer nur in einem ganz freien Willensacte wurzelt, so entbehrt der Zusammenhang des freien Wirkens Gottes des einheitlichen Maßstabes, welchen es nur in der Motivirung durch den bewußten Selbstzweck Gottes finden würde. Denn nur dasjenige Wollen ist wirklich frei und dabei nicht zufällig, welches durch den erkannten Selbstzweck des wollenden Subjectes motivirt ist. Indem Crell diesen Umstand nicht beachtet, bewegt er sich allerdings in der Richtung der gesammten Theologie seiner Zeit, welche zumal die Schöpfung als einen durchaus freien, d. h. zufälligen, Act Gottes bezeichnet, der auch hätte unterlassen werden können, weil er kein nöthigendes Motiv in Gott hatte. Hierdurch ist aber seit Thomas von Aquinum ²⁾ dem Begriff der Willkür der Spielraum eröffnet, in dessen Consequenz der Modus

¹⁾ Cap. 23. Indem alle Dinge ihren letzten Zweck in Gott finden, so kann doch Gott von seinen Geschöpfen keinen eigentlichen Nutzen erfahren, sondern nur das Wohlgefallen, das einige Analogie zum Nutzen hat. So ist es mit dem Wohlgefallen beschaffen, das ihm die Werke seiner Güte und Weisheit bereiten, und mit der Ehre, die ihm der Dienst der Menschen gewährt.

²⁾ Vgl. den ersten Artikel, Band X, S. 292. 293.

der Erlösung zuerst als zufällig gesetzt, dann aber durch die Socinianer die allgemeine Erlösung überhaupt als überflüssig und ungiltig beurtheilt wird. Wenn dagegen die Lutheraner und die Reformirten gerade um der Idee der Erlösung willen einen bestimmten Willensinhalt als wesentlich nothwendig für Gott behaupten, so ist es ihnen doch nicht gelungen, diese Annahme mit der Voraussetzung der Willensfreiheit in Gott auszugleichen, ja kaum Einzelne unter ihnen haben die Aufgabe sich klar gemacht, daß ihr Begriff der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes vor dem Schein eines naturnothwendigen Merkmals geschützt werden müsse.

Es folgen die Begriffe, in denen die Anwendung des transeunten Willens gemacht wird. Die Macht (*potentia*) als *facultas extra se efficaciter agendi* wird zwar im Voraus als *infinita* bezeichnet (Cap. 22), allein sie erfährt verschiedene Begrenzungen. Erstens durch die Logik, indem, was einen Widerspruch in sich schließt, auch für Gott unmöglich ist, wie daß Gott esse oder lüge. Zweitens durch die Geltung des Willens. Denn wenn auch Gott die Fähigkeit hat, Mehreres und Anderes, ja Entgegengesetztes zu wirken, als was er wirklich will, so übt er einmal nicht die ihm möglichen Wirkungen, welche er will, daß sie von den Menschen vollbracht werden, dann aber beschränkt er seine Macht durch seine gefaßten Beschlüsse. Daher gilt thatsächlich die Macht Gottes nur in dem Umfange, in welchem sie auf seinem effectiven Willen beruht. Mit dem Attribute der Rechtsvollmacht (*potestas*) erreicht endlich Crell's Darstellung (Cap. 23) den für das socinianische System charakteristischen Punkt. *Nullum est agens voluntarium, quod non et potestatem seu jus aliquod habeat agendi*. Auf Gott angewendet, soll dieser Begriff nicht im Sinne des Privatrechts gelten, sondern mit Beziehung auf die öffentliche sittliche Ordnung (*honestas universa*). Auf diese bezogen, hat aber die Rechtsvollmacht einen doppelten Sinn. Im weiteren Sinne bedeutet sie die Fähigkeit, ohne Unordnung (*sine pravitate*) etwas zu wirken, zu besitzen oder auch nicht zu wirken. Man könnte dies *licentia* nennen, wenn nicht der Sprachgebrauch dem Wort einen bösen Sinn verliehen hätte. Denn diese Rechtsvollmacht bezieht sich auf Alles, was erlaubt ist. Im engern Sinne bezeichnet die Rechtsvollmacht die Verpflichtung zu Leistungen oder Unterlassungen. Beidem entspricht der doppelte Sinn von „gerecht“. Gerecht ist einmal, was erlaubt ist, ferner aber, was geschehen muß. In Anwendung auf Gott ist das Erlaubte das eigentliche Ge-

biet seiner potestas, das pflichtmäßig Nothwendige bestimmt seine sanctitas et justitia. Die potestas dei umfaßt aber seine sanctitas ebenso, wie das Erlaubte das Gebotene oder Verbotene umfaßt. Halten wir zunächst diesen Grundsatz beim Worte: nihil fieri debet, quod non simul etiam facere licet, so bedeutet es dem Zusammenhange gemäß, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff, das Gebotene der Artbegriff sei. Diese Sophistik wäre der Ausdruck für die vollständige Auslieferung der öffentlichen Ordnung an die Willkür des Machthabers. Nach diesem Grundsatz hat man die bekannte Folgerung zu erwarten, daß die Gebote Gottes von Gott her beliebig mit ihrem Gegentheile vertauscht werden könnten. Allein diese Erwartung täuscht. Unmittelbar nach jener Aufstellung lenkt Erell in die richtige Betrachtung ein, daß nicht das bestimmt Gebotene an dem unbestimmt Erlaubten, sondern umgekehrt das Erlaubte an dem Gebotenen und Verbotenen seinen Maßstab findet. Wie also Erell sagt, ist erlaubt, was nicht im Widerspruch mit dem Gebotenen steht, und insbesondere kann man nur hieran erkennen, wie weit sich die Rechtsvollmacht Gottes erstreckt. Nun ist dasjenige im engeren (sittlichen) Sinne gerecht, was die Würde und Erhabenheit eines intelligenten Wesens entweder an sich oder unter Umständen fordert. In der Beobachtung dessen besteht alle Rechtschaffenheit und Ordnung (rectitudo et honestas), in dessen Verletzung alle Unordnung und Schlechtigkeit (pravitas ac turpitude). Also nur was salva naturae intelligentis dignitate gethan oder unterlassen werden kann, unterliegt der freien Rechtsvollmacht, aber in dieser Begrenzung kommt dieselbe Gott in unendlicher Weise zu. In dieses Gebiet der freien Vollmacht fällt das Recht Gottes, nach seinem Belieben die Dinge zu schaffen, ferner sein Recht des Besizes und des Gebrauches derselben (dominium absolutum). Aber in diesen Beziehungen unterliegt er dem Gesetze der Weisheit und Gerechtigkeit, daß er die Dinge nur zum guten und ordentlichen Zwecke schafft; seine Vollmacht reicht also nicht so weit, ein unschuldiges Geschöpf mit der Bestimmung zu ewigen Qualen hervorzubringen. Auch das Recht der Gesetzgebung an die Menschen ist durch die Bedingungen der natürlichen sittlichen Ordnung (vi naturalis honestatis) qualitativ beschränkt. Gott hat allerdings die Freiheit, Gesetz überhaupt zu geben oder abzuschaffen, mehr oder weniger Sittengebote aufzustellen, wie im neuen und im alten Bunde; aber außer dem Umkreis des natürlichen Gesetzes hat er die Freiheit zu gebieten nur in den Dingen, die nicht wider diese

Ordnung sind. In illis, quae per se sunt licita, ejus voluntas pro ratione est. Damit ist das Gebiet der sittlich indifferenten Ceremonien und Privatrechte gemeint.

Durch diese Bestimmungen wird die potestas dei infinita auf recht bescheidene Grenzen zurückgeführt, und es drängt sich die Frage auf, warum denn Crell nicht die sanctitas vor der potestas behandelt hat, wenn doch diese nur den Spielraum hat, den jene übrig läßt, und warum er das vorliegende Capitel mit einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen jenen Eigenschaften Gottes eröffnet hat, welche er nachher selbst durch ausführlichen Widerspruch indirect für ungiltig erklärt, ohne daß er sie ausdrücklich zurücknimmt. Den Grund dieses Verfahrens können wir nur in der Macht der socinianischen Tradition finden, welche ein vorherrschendes Interesse an der potestas dei hatte, einmal als an dem Princip der drastischen Auffassung der Religion und des menschlichen Lebens, dann aber als an dem Grunde der Leugnung des Gedankens von der allgemeinen Veröhnung. Namentlich der letzte Gesichtspunkt ist über Crell mächtig genug, um ihm zu verbergen, wie starke Concessionen er dem orthodoxen Protestantismus macht, indem er die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an die Geltung der Folgerungen aus der Würde des intelligenten Wesens, d. h. an die Gesetze der öffentlichen sittlichen Ordnung (honestas universa), bindet. Denn in dem Maße, als er hierdurch der bekannten scotistisch-nominalistischen Deutung des Gesetzgebungsrechtes Gottes entgegentritt, gesteht er dem sittlich-religiösen Geiste der Reformation eine Geltung zu, gegen welche es um so schwerer sein wird, die Ausnahme aufrecht zu erhalten, welche für das Recht Gottes zur freien Vergebung der Sünden gemacht werden soll. Denn auf dieses Attribut Gottes sind alle die Grenzbestimmungen über die freie Vollmacht seines Handelns berechnet. Da, wo dieselbe zwischen den Geboten und Verboten ermittelt wird, welche für Gott selbst aus seiner Würde als intelligentes Wesen folgen, wird freilich die unbedingte Sündenvergebung nicht als directes Recht Gottes bezeichnet, sondern als eine berechtigte Verzichtleistung auf das Recht zu strafen. Diese Darstellung entspricht auch nur der vorausgeschickten Beziehung der Vollmacht Gottes auf die durch ihn geltende öffentliche sittliche Ordnung. Diese begründet in erster Linie sein Recht zu strafen, und es fragt sich, ob dem Rechte Gottes, Strafe zu erlassen, nicht eine Nöthigung oder Verbindlichkeit zu strafen entgegensteht. Eine solche gesteht Crell zu in dem Falle der äußersten Hart-

näckigkeit des Sünders und in dem Falle eines unwiderruflichen Beschlusses Gottes (den er aber nirgends als eingetreten anerkennt). Uebrigens widerspricht der freie Erlass einer Strafe der Gerechtigkeit Gottes nicht. Denn die Sünden sind Beleidigungen Gottes, solche aber kann er, wie jeder Mensch, vergeben, ohne Jedem Unrecht zu thun. Durch den Erlass der Strafe thut er dem Sünder kein Unrecht, dem er die Strafe nicht schuldig ist, sondern der selbst die Strafe zu leiden schuldig ist. Es kommt auch nicht der Umstand in Betracht, daß die fragliche Sünde nicht blos Gott verletzt, sondern auch das Recht anderer Menschen gekränkt hat. Denn da nach römischem Rechte (lib. IV Institut. juris tit. 4) die Sklaven kein Unrecht erfahren können, sondern in ihrer Verletzung nur das Recht ihres Herrn gekränkt wird, da aber alle Menschen Sklaven Gottes sind, so liegt in der Rücksicht auf die durch einen Sünder gekränkten Menschen kein nöthigender Grund für Gott, das ihnen angethane Unrecht durch Strafe zu vergelten. Diese Auskunft, welche nach dem damaligen Gebrauche des römischen Rechts den Werth einer naturrechtlichen Beweisführung in Anspruch nimmt, erscheint ziemlich gewaltsam im Vergleich mit dem leitenden Grundsatz, daß die Vollmacht Gottes in Beziehung auf die allgemeine sittliche Ordnung (der Menschen und Gottes) stehe. Denn mit der bisher vorgetragenen Ausführung dieses Gedankens verträgt sich nicht die Annahme, daß die Menschen wie rechtlose Sklaven Gott gegenüberstehen. Ist dies aber nicht der Fall, so kann man gerade aus dem Zwecke der Erhaltung der allgemeinen sittlichen Ordnung eine Nothwendigkeit der Strafe für Verletzungen derselben folgern, durch welche das Recht Gottes, Strafen zu erlassen, eine bedeutende Einschränkung erführe. Crell hat also durch das Zugeständniß jenes Grundsatzes die socinianische Tendenz auf möglichst unbedingte Geltung der Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben, eher gehemmt als gefördert.

In viel unumwundenerer Weise hat auch ursprünglich Faustus Socinus dieses göttliche Recht auf den privatrechtlichen Charakter der Herrschaft Gottes über die Menschen begründet (*de Christo servatore*, pars III, cap. 1). „Gott“, sagt er, „ist bei der Bestrafung oder Freisprechung von Menschen nicht wie ein Richter anzusehen, der fremdes Recht verwaltet und der nicht von der Vorschrift der Gesetze abweichen darf, sondern wie ein Herr und Fürst, dessen bloßer Wille, da es sich nur um sein Recht handelt, das Gesetz und der vollkommenste Maßstab aller Dinge ist. Da nun die Sünden den

Charakter von Beleidigungen oder von Geldschulden haben, so ist Gott, wie jeder Privatmann, berechtigt, dieselben ohne Genugthuung zu vergeben." Nun hatte der Gegner als Grundsatz des öffentlichen Rechtes eingewendet, die Gerechtigkeit bedeute, daß Jedem das Seine, also dem Sünder die Strafe gebühre. Darauf erwidert Faustus: Daß die Verbrecher von Rechtswegen gestraft werden, schulde man nicht ihnen, sondern dem staatlichen Gemeinwesen (*respublica*). Wenn also ein Richter den Verbrecher frei spreche, so handle er nicht unrecht gegen diesen, sondern nur gegen den Staat. Wenn aber der Staat sich seines Strafrechts begeben wolle, so thue er Niemand Unrecht, da Keiner sich selbst Unrecht zu erweisen vermöge. Nach Analogie hiermit handle also auch Gott nicht unrecht, wenn er im bestimmten Falle auf die Ausübung seines eigenen Strafrechts zu Gunsten eines Schuldigen verzichte. Die Distinction, welche diesen Beweis beherrscht, ist für unser gegenwärtiges Verständniß des Strafrechts nicht überzeugend. Versteht man unter Staat die Ordnung des gemeinsamen Rechtes aller Volksglieder, so ist die Bestrafung eines Verbrechers ein Bedürfniß sowohl für den Staat als auch für den Verbrecher, damit das gebrochene gemeinsame Recht sowohl für das Gemeinwesen als auch für den Beschädigte des Rechtes wieder hergestellt werde. Der Richter, der einen Angeklagten widerrechtlich von der Strafe frei spricht, beschädigt dadurch nicht bloß das Gemeinwesen, sondern begeht auch Unrecht gegen den überwiesenen Verbrecher. Daß der Staat auf sein Strafrecht im Allgemeinen verzichte, kann Faustus nicht meinen, denn das wäre ein Widerspruch. Meint er aber nur das staatliche Recht der Begnadigung einzelner Verbrecher, indem er daran die Analogie für das göttliche Recht der Sündenvergebung gewinnen will, so betritt er ein anderes Gebiet des Begriffes vom Staate, als das ist, in welchem das Strafrecht gegründet ist, und welches indifferent ist gegen die Geltung des strafrechtlichen Grundsatzes von der doppelten Nothwendigkeit der Strafe. Das Recht der Begnadigung wohnt dem Oberhaupte des Staates unter dem Gesichtspunkte bei, daß der Staat nicht bloß die rechtliche, sondern auch die sittliche Gemeinschaft des Volkes ist. Die Begnadigung eines Verbrechers ist also nur möglich und ist dann begründet, wenn der sittliche Zweck des Gemeinwesens und zugleich sittliche Ansprüche des Verurtheilten die Rücksicht der Vollziehung des Rechtes überwiegen, welches seinen Werth immer nur als das Mittel für den gemeinsamen Zweck des Volkslebens besitzt. Jedoch diese Be-

trachtung kommt der socinianischen Rechtfertigung des göttlichen Rechtes der Sündenvergebung nicht zu Gute, insbesondere nicht der Darstellung des Faustus. Denn dessen Begriff vom *dominium dei absolutum*, indem er die Geltung des Begriffes der Rechtsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausschließt, bleibt auch unter der Linie der Analogie der sittlichen Gemeinschaft des Volkes im Staate für jenes Verhältniß. Gott wird dem ungegliederten Haufen der Menschen nur gegenübergestellt als der quantitativ reichere und absolut mächtige Inhaber von Privatrechten. Die Menschen, wenn sie überhaupt Rechte Gott gegenüber haben, was ja Crell beiläufig geleugnet hat, haben sie nur durch Verleihung von Gott, dem absoluten Machthaber. Das Merkmal der Absolutheit und das der blos privatrechtlichen Ausstattung Gottes begründen nun, wie schon bei den mittelalttrigen Theologen, die laze Vorstellung, daß Gott berechtigt sei, Sünden wie Geldschulden und Verletzungen seiner privaterpersönlichen Ehre (Injurien) zu vergeben, ohne durch nothwendige Rücksichten auf rechtliche oder sittliche Gemeinschaftszwecke daran gehindert zu sein.

Der privatrechtlichen Vollmacht Gottes, die Sünden als Beleidigungen zu vergeben und als Schulden zu erlassen, entspricht bei Faustus (a. a. O.) die Grundanschauung, daß das sittliche Verhalten Gottes zu den Menschen in den Begriffen *rectitudo et aequitas* auszudrücken sei. Dies sei der richtige Inhalt des biblischen Gedankens der *justitia*. Denn weder die Strafgerichtigkeit (*ira, severitas, vindicta, indignatio*) noch die ihr entgegengesetzte Barmherzigkeit (*misericordia*) erscheinen in der heiligen Schrift als permanente Eigenschaften Gottes, sondern sie gelten nur als wechselnde Actionen seines Willens, welche sich nach den äußeren Umständen der menschlichen Handlungsweise richten, ihr inneres Maß aber an der wesentlichen Rechtschaffenheit und Billigkeit Gottes haben. Wenn also nur die Hartnäckigkeit des bösen Willens und die Verweigerung der Sinnesänderung Gott den endgiltigen Beschluß des Strafens abnothigen, so bewege ihn seine Billigkeit, den Reuigen sein Recht der Verzeihung zu bewähren. Ich darf mich auf eine bei Gelegenheit des Arminianismus angestellte Betrachtung berufen ¹⁾, daß nach dem Begriffe der Billigkeit ein sittliches Verhältniß als Privatverhältniß zwischen Zweien bezeichnet und daß damit auf die Geltung des Maßstabes der Pflicht verzichtet wird, welcher jedes sittliche Verhältniß auf die Begründung

¹⁾ Vgl. den zweiten Artikel, Band XIII, S. 128.

in der öffentlichen sittlichen Gemeinschaft zurückführt, nach der alles Sittliche erst vollständig beurtheilt werden kann. Die Ausübung von Billigkeit in sittlichen Verhältnissen ist durch das Sittengesetz im Allgemeinen nur erlaubt und nur unter besonderen Bedingungen geboten. Daß aber im Sinne des Faustus die göttliche Sittengesetzgebung nur als Folge der allgemeinen Billigkeit Gottes gegen die Menschen verstanden werden soll, schließt den Paralogismus in sich, daß die bestimmte Regel der sittlichen Gemeinschaft durch das in sich unbestimmbare sittliche Privatverhältniß beherrscht sein solle, ein Gedanke, dem freilich die Annahme Crell's ebenbürtig ist, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff für das Pflichtmäßige sei. — Crell gelangt nur auf einem Umwege zu dem Grundsatz des Faustus. Denn seine Darstellung der Heiligkeit Gottes (Cap. 25) eröffnet er, wie die über dessen potestas, wieder mit der Rücksicht auf die Geltung des in Gottes Wesen eingeschlossenen Gesetzes der honestas universalis. Nach Maßgabe der Würde des intelligenten Wesens umfaßt Gottes *justitia universalis omnia, quae jure fieri debent*. Aber Crell ist nicht der Meinung, daß durch diesen weitem Begriff alle überhaupt denkbaren Handlungen Gottes ihre endgiltige Bestimmung erfahren. Im engern Sinne gilt ihm für Gott die *justitia particularis, quae in illis tantum rebus cernitur, in quibus jus alterius agitur*. Sollte man nun denken, daß doch dieses Gebiet von jenem umfaßt und nach dessen Regeln bestimmt werden müßte, so entspricht Crell dieser Erwartung keineswegs, sondern etablirt das Gebiet dieser besondern Gerechtigkeit Gottes neben dem der allgemeinen. Denn die Regel der allgemeinen Gerechtigkeit, welche sich auf den Bestand eines gemeinsamen Rechtes stützen würde, gilt nicht in dem Verhältniß Gottes zu den Menschen, die als Sklaven an sich kein Recht gegenüber dem Herrn haben. Ein solches wird ihnen erst zu Theil als Folge der Gemeinschaft, die Gott ursprünglich aus Güte (*benignitas*) eingegangen ist und weiterhin durch die Schließung eines Bundes gekräftigt hat. Denn selbst die Gemeinschaft des Herrn mit den Sklaven (die doch keine wirklichen Sachen sind) kann nicht bestehen, ohne daß ihnen eine gewisse Freiheit zuerkannt würde, in Folge deren erst Belohnung und Strafe möglich ist. So stützt sich auch die Freiheit und das Recht der Menschen auf göttliche Verleihung (*beneficium*); aber obgleich dasselbe auf der Stufe des Christenthums zum *jus adoptionis* erhoben ist, so drückt der dadurch nur zu verstärkende Gehorsam der Menschen gegen Gott nur aus, daß

das Recht Gottes gegen die Menschen nach wie vor unvergleichlich größer ist als das Recht der Menschen gegen Gott. Das heißt: die Billigkeit in ihrem Gegensatz gegen die Strenge des Rechtes ist bei Gott der Grund des gesammten Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen, die Billigkeit aber setzt das *dominium absolutum* Gottes voraus.

Der ursprüngliche Bildner dieses Gottesbegriffes, in den die socinianische Schule eintrat, hat geglaubt, darin die specifische Erkenntniß der Absolutheit des göttlichen Wesens auszudrücken. Indeß schon bei Duns Scotus haben wir die Bemerkung machen dürfen, daß er zwischen dem willkürlich freien Gott und dem willkürlich freien Menschen das Verhältniß einer Proportion gültig dachte ¹⁾, welche das Bestehen eines Quantitätsunterschiedes zwischen ihnen voraussetzt, also Beide als endliche Größen erkennen läßt. Diese Verendlichung des Gottesbegriffes ist nun, wie schon an einzelnen Punkten gezeigt ist, an der socinianischen Darstellung handgreiflich, welche sich durch dogmatische oder traditionelle Rücksichten anderer Richtung in ihrem folgerichtigen Lauf nicht hat stören lassen. Dabei ergibt nun die Gestalt der ethischen Attribute der *potestas* und der *aequitas* den zweifellosen Eindruck, daß, je mehr man unwillkürlich der Regel: *omnis determinatio negatio* — folgt, man um so sicherer das Ziel erreicht, den *dominus absolutus* in die kleinlichen Beziehungen des Privatrechtes und der Privatbeurtheilung fittlicher Verhältnisse zu verstricken und alle seine ethischen Acte von der freien Bewegung der endlichen Rechtssubjecte abhängig zu machen. Denn der Vorbehalt, daß alle diese Rechte den Menschen nur verliehen sind, ist für die praktische Beurtheilung unwirksam, weil nicht theoretisch nachgewiesen ist, daß und wie Gott die Menschen durch einen bewußten Endzweck beherrscht, auf dessen Geltung er die Gemeinschaft der Menschen mit sich begründet hätte. Anstatt dessen wird die Voraussetzung des *dominium absolutum* durch das Zugeständniß eingeschränkt: *ubi jus dei quodammodo desinit, ibi creaturae libertas incipit*.

Die Verendlichung des Gottesbegriffes erweist sich schließlich noch bei Cressl an der Erörterung *de illis, quae affectuum instar deo insunt* (Cap. 29. 30. 31). Hier erklärt er die Begriffe Liebe, Gnade, Mitleid, Haß, Zorn, Sehnsucht, Hoffnung, Freude in ihrer Anwendung auf Gott unter der Gesamtdefinition von Thätigkeiten

¹⁾ Vgl. den ersten Artikel, Band X, S. 315.

oder Bewegungen, welche aus der Erkenntniß von Angenehmem oder Unangenehmem hervorgehen. Ich beschränke mich darauf, die Hauptbestimmungen des Begriffes der Liebe Gottes herauszuheben (C. 30). Der Begriff derselben, *quidpiam vehementius velle*, beschränkt sich, näher angesehen, auf intelligente Objecte und unter der Bedingung, daß sie vorhanden sind. Hiermit ist ausgeschlossen, daß die Liebe Gottes durch Setzung eines von den Menschen anzueignenden Endzweckes deren heilsmäßige Entwicklung von vornherein ordnet. Denn auch der Johanneische Ausspruch: „Gott ist die Liebe“, soll nur Metonymie sein für: Gott ist voll Liebe. Wenn in irgend einem Punkte der Abstand der socinianischen Theologie von der bewußten Tendenz der neuern Theologie erkennbar ist, so ist es in der Behandlung dieses Begriffes. Allein wenn man bedenkt, daß die gleichzeitige lutherische und calvinische Schule der socinianischen Grundanschauung von dem bestimmungslosen Willen Gottes nur den areopagitischen Traum von dem unbestimmten und grenzenlosen Sein Gottes entgegensetzt und alle concreten Eigenschaften nur in gleichgiltiger Reihenfolge kümmerlich daranklebt, wenn man ferner erwägt, wie wenig Ordnung und Uebereinstimmung in der Lehre von Gott auch durch die gegenwärtige Theologie trotz ihrer unzweifelhaften Tendenz auf den Grundbegriff der Liebe Gottes erreicht worden ist, so darf man mit der Ueberzeugung von dem langsamen Fortschritt der Erkenntniß auch die schuldige Toleranz gegen die älteren Versuche verbinden.

Crell's Gotteslehre hat ohne Zweifel das Vorbild zu der Darstellung des Arminianers Episcopus gegeben, welche in dessen unvollendet hinterlassenen *Institutiones theologicae* (lib. IV, sect. II) vorliegt. Denn Crell's Arbeit erschien 1630, das Werk des Episcopus aber entstand aus Vorlesungen, die derselbe seit Antritt seiner Professur am arminianischen Gymnasium in Amsterdam von 1634 bis zu seinem 1643 erfolgten Tode gehalten hat (edirt in seinen gesammelten Werken 1650; zweite Ausg. 1678). Wie Crell entwickelt Episcopus die göttlichen Eigenschaften im Verhältniß zu den abgestuften Grundbegriffen *substantia* und *vita*. Der *substantia* werden untergeordnet die absoluten Eigenschaften *unitas*, *spiritualitas*, *invisibilitas*, *omnipotentia*, die relativen *primitas*, *simplicitas*, *immensitas* (*omnipraesentia*), *aeternitas* (*immutabilitas*). Die *vita* umfaßt *scientia* et *voluntas*, und diese begründen durch die *Affecte* *bonitas* und *amor* die *justitia universalis et particularis* in der mit Crell übereinstimmenden Definition und Anwendung, so

daß die letztere auf die *aequitas* hinauskommt. In der Ableitung der *aequitas* als des principiellen Verhaltens Gottes zur Belohnung wie Bestrafung der Menschen weicht Episcopius von der socinianischen Methode einigermaßen ab. Denn er läßt durch sie das *dominium absolutum* beschränkt sein aus Rücksicht sowohl auf die Würde Gottes als auch auf die natürliche Lage des Menschen und bewahrt darin die ethischen Bedingungen, welche Arminius im Kampfe gegen die Prädestinationslehre dem unbeschränkten Willen Gottes gesetzt hatte ¹⁾, während die Socinianer die Rechte der Menschen, zu welchen Gott die Stellung der *aequitas* einnehmen soll, erst aus der positiven, willkürlichen Verleihung des *dominus absolutus* ableiten. Die Socinianer behaupten also in dieser Beziehung die schroffere Ansicht, welche durch ihren leitenden Begriff der *potestas* ausgedrückt ist. Die Willkürlichkeit der sittlichen Weltordnung halten aber beide Parteien übereinstimmend gegen die ursprüngliche Geseßlichkeit derselben aufrecht, welche die Lutheraner und Reformirten in der Lehre von Christi Satisfaction durchführen als dasjenige Verfahren Gottes, welches seinem Wesen nothwendig entspricht.

Ehe ich darauf eingehe, wie die Controverse darüber von den Gegnern des Socinianismus geführt worden ist, darf die Frage gestellt werden, aus welcher Quelle die beiden Socine ihren Gottesbegriff geschöpft haben werden. Eine so runde Antwort darauf kann freilich nicht gefunden werden, wie auf die gleiche Luthern angehende Frage. Denn weder der Oheim Lätius noch der Nefse Faustus haben eine theologische Schule durchgemacht, also auch nicht die des Nominalismus. Außerdem sind sowohl die Ueberzeugungen des Lätius als auch das Maß der Abhängigkeit des Faustus von seinem Oheim durch directe geschichtliche Zeugnisse nicht bestimmbar. Denn von Lätius' ²⁾ Ansichten weiß man nur so viel, als er in brieflichen Debatten mit Calvin und Anderen verrathen hat, und diese beziehen sich durchaus nicht auf Principien, sondern auf abgeleitete Lehrpunkte. Deshalb bietet auch diejenige Notiz keinen unbedingt zuverlässigen Aufschluß, welche übereinstimmend Melancthon und Przypkowski, der

¹⁾ Vgl. den zweiten Artikel, Band XIII, S. 120. 127.

²⁾ Geb. 1525, gest. 1562. Vgl. über ihn Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin. II, S. 137—201.

Biograph des Faustus, vertreten, daß Lätius vom Studium der Jurisprudenz aus und zur Ergänzung seiner juristischen Bildung auf die Erforschung der heiligen Schrift und so zu seinen theologischen Meinungen gekommen sei. Wenigstens ist die Combination, zu welcher Trechsel (S. 141) diese Angabe gebraucht, meiner Ueberzeugung nach unrichtig. Lätius soll „einen gewissen äußerlich rechtlichen Standpunkt in der Betrachtung der göttlichen Dinge verrathen, der ihn veranlaßte, mehr den Begriff des Verdienstes als der Gnade hervorzuheben, und einer starr juristischen Vergeltungstheorie den entschiedensten Einfluß auf seine theologische Vorstellungsweise zu gestatten, den sie auch in seiner Schule besonders auf die Christologie und Soteriologie maßgebend ausgeübt hat“. Jedoch weder schlagen die Zweifel oder Fragen, welche Lätius erhob und welche Trechsel so lehrreich dargestellt hat, in das Verhältniß der Begriffe Gnade, Gerechtigkeit, Verdienst, Vergeltung ein, noch verräth die Behandlung derselben durch Faustus und seine Nachfolger gerade die exacte juristische Normirung derselben, da sie vielmehr umgekehrt geordnet werden nach der *aequitas*, quae rigori juris opponitur. Sollte also Lätius wirklich durch einen juristischen Gesichtspunkt in die theologische Richtung eingeführt worden sein, welche sein Nefse deutlich vertritt, so würde vielmehr darauf zu rathen sein, daß er, wie der Nefse, die göttliche Weltregierung nach dem absoluten Rechte des Fürsten bemessen hat, welches im römischen Rechte gilt ¹⁾ und in dem Staatsrechte des späteren Mittelalters weithin herrschend geworden ist. Dies ist derselbe Gedanke, den Wilhelm von Occam als Theolog zur Feststellung des absolutum dei dominium, als Vertheidiger der Rechte des Kaiserthums gegen den Papst zum Erweis der Selbständigkeit jener Macht verwendet hat. Unter den von Trechsel angeführten Aeußerungen des Lätius finde ich allerdings nur eine einzige, welche auf jene Fassung der Gottesidee direct zurückgeführt werden kann, nämlich das aus einer Antwort Calvin's sich ergebende Bedenken, ob es sich nicht widerspreche, daß „unsere Rechtfertigung einerseits dargestellt werde als aus freier Gnade und umsonst geschehen, andererseits als durch Christus erkaufte und erworben“ (S. 167). Für den

¹⁾ Dig. lib. I, tit. IV, fragm. 1. Ulpianus libro I. Institutionum: Quod principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omnem suum imperium et potestatem conferat.

Neffen Faustus wenigstens gilt dies beides als Widerspruch nach Maßgabe der potestas dei, welche an kein Gesetz oder keine allgemeine Ordnung ihres Verfahrens mit den Menschen gebunden ist. Die Richtigkeit dieser Combination gewinnt nun für mich an Wahrscheinlichkeit, indem ich an den anderwärts ¹⁾ erörterten Grundsatz erinnere, daß jede theologische Richtung in erster Linie durch den sie leitenden Begriff von Gott erklärt wird. Demgemäß begnüge ich mich nicht, mit Trechsel einen einseitigen Subjectivismus oder das ungemäßigte Spiel des kritischen Verstandes, die Tendenz auf vollständigen Sturz der römisch-katholischen Traditionen, welche auf Anlaß der berechtigten Reformation und in scheinbarer Consequenz derselben wirksam wurden, als den letzten und zureichenden Grund der antitrinitarischen Theologie zu betrachten.

Alles dieses ist nur in Bewegung gekommen in Kraft überlieferter Begriffe von Gott. Und zwar ist es der mystische Begriff von Gott und seiner zu verwirklichenden Einheit mit dem einzelnen Subject, welcher die früheren anabaptistischen Stürmer gegen die Geltung der Idee von der Versöhnung durch Christus und von seiner Gottheit und gegen die Trinitätslehre in Bewegung setzte. Hingegen ist es bei den späteren, schulmäßig verständigen Antitrinitariern der politische (scotistisch-nominalistische) Begriff von der absoluten Vollmacht Gottes, welcher jede gesetzliche Ordnung des Heils durch Gott, also auch die Geltung der Satisfaction und der göttlichen Würde Christi auszuschließen schien, und dadurch die Trinitätslehre entwurzelte. Allerdings kommen in beiden Fällen noch praktische Bedingungen in Betracht, ohne welche jene dem Mittelalter angehörigen Begriffe von Gott in den reformatorisch gestimmten Subjecten jene negativen Folgerungen nicht erreicht haben würden. Ueber diese Bedingungen später.

Eine bedeutende Bestätigung erfährt die Geltung des oben ausgesprochenen Grundsatzes und die Anwendung desselben auf die theologischen Bestrebungen des Valius Socinus durch den Zusammenhang der Theologumena des Bernardino Ochino ²⁾, der während seines Aufenthaltes in Zürich von 1555 an mit Valius in engem Verkehr gestanden und nach Trechsel's (S. 233) gewiß richtiger Vermuthung auch auf den Neffen Faustus eine starke und maßgebende Einwirkung geübt hat. Der ehemalige Franciscaner und General des

¹⁾ Vgl. den zweiten Artikel, Band XIII, S. 130 f.

²⁾ Gest. 1564. Vgl. über ihn Trechsel a. a. O. II, S. 22 f., 202—276.

Napuzinerordens, der wegen des Bekenntnisses der Rechtfertigung durch den Glauben vor der Inquisition aus Italien fliehen mußte (1542), dann zu Genf die Prädestinationslehre in seinen gedruckten Predigten vertrat und daneben die Lehre von dem Acceptationswerthe des Verdienstes Christi ¹⁾, behauptete in Weidem nur logisch mögliche Folgerungen aus dem Gottesbegriff des Duns, seines Ordensstheologen. Denn Trechsel, welcher übrigens diesem Zusammenhang der Bildung Ochino's nicht weiter nachgegangen ist, bezeugt nach seiner Kenntniß von dessen Schriften auch, daß in ihnen die Behauptung unzählige Male wiederkehre, daß das Gute nur deswegen gut sei, weil es von Gott gewollt werde, und nicht umgekehrt. Dieser Scotismus Ochino's übte aber weitergehende Wirkungen. Ungezügelt durch die ethischen Rücksichten der Reformation behaupteten nämlich 1544 zwei italienische Prediger im unteren Engadin, Francesco aus Calabrien und Girolamo aus Mailand, welche sich Schüler Ochino's nannten, sehr bedenkliche Sätze, die sich jedoch als logisch mögliche Folgerungen aus der Gottesidee des Duns zu erkennen geben. Einmal ist es der Satz, daß der Mensch zu Allem, was er thut, Gutem oder Bösem, Tugend oder Laster, von Gott prädestinirt sei, welcher das Eine wie das Andere ohne Unterschied will, ordnet, veranstaltet und an Weidem gleiches Wohlgefallen findet. Ferner folgerten jene aus der absoluten Begründung der Seligkeit durch die Prädestination den Satz, daß Christi Tod und Verdienst zur Rettung der Menschen überflüssig und zum Zwecke der Seligkeit die Erscheinung Christi auf der Erde, d. h. also die Person des Gottmenschen, nicht nöthig gewesen sei ²⁾. Ochino selbst hat dann in den „Dialogen“, welche 1563 edirt wurden, eine Kritik der Lehren von der Satisfaction Christi und von der Trinität vollzogen, welche ihn in die nächste Nähe von Faustus Socinus rückt. Aus dem Excerpte dieser selten gewordenen Schrift, welches Trechsel mittheilt, ergiebt sich nun ziemlich deutlich, mit welchem Gottesbegriffe die durch die dialogische Darstellung zersplitterten Einwürfe gegen die Satisfactionislehre in Zusammenhang stehen ³⁾. Ganz im Gegensatz zu Faustus Socinus behauptet Ochino noch den scholastischen Begriff der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und argumentirt hieraus gegen den Gedanken der durch Christus ver-

¹⁾ Trechsel II, S. 206 ff. 213. 127.

²⁾ Trechsel II, S. 77. 78.

³⁾ Vgl. zum Folgenden Trechsel II, S. 221 ff.

mittelten Sündenvergebung und von ihm geleisteten Satisfaction, weil hierin ein Wechsel des Verhaltens Gottes geltend gemacht werde, der in Gott nicht eintreten könne. Insbesondere die Ewigkeit des Verhaltens Gottes zu den Menschen erlaube nicht die Annahme der Sündenvergebung durch Christus, da es einen Widerspruch ergebe, wenn Gott in seinem ewigen Willen einen Menschen zugleich strafen und nicht strafen wolle. Die ewige Erwählung eines als Sünder vorgestellten Menschen durch Gott bedeute vielmehr, daß Gott ihm Sünden nicht zurechne, also brauche er dieselben nicht zu vergeben. Den Gedanken der Satisfaction läßt er theils unter der scotistischen Bedingung ihrer Acceptation durch Gottes Gnade gelten, theils schließt er dessen Geltung aus durch die ebenfalls dem Duns entlehnte Bemerkung, daß Christus Alles nur zu Gottes Verherrlichung geleistet habe, und dadurch, daß Gottes Güte zureiche, um die Sünde nicht zuzurechnen, theils weist er Widersprüche darin nach, wenn Gott selbst in Christus sich Satisfaction leisten solle, und unterwühlt dadurch den praktischen Boden der Verbindlichkeit der Trinitätslehre. Endlich bietet sich die Lehre des Lombarden, daß die Liebe Gottes, die sich in Christi Leiden bewähre, uns zu Buße und Bekehrung antreibe, als befriedigende Auskunft dar. Dogmatische Klarheit und Entschiedenheit wird mit allen diesen Erörterungen weder erreicht noch erstrebt, weil Ochino dieselben meistens dem Juden in den Mund legt, den zu widerlegen er sich den Anschein giebt. Aber indem er dessen Einwürfe gegen die geltende christliche Lehre nicht ernstlich bekämpft, sondern sich vor denselben nur zurückzieht, so hat er deutlich genug verrathen, wohin seine Tendenz gerichtet war. Dieselbe ist nun, mit Trechsel zu reden, subjectivistisch, weil er die logischen Consequenzen aus der subjectiven Willkür zieht, die den Inhalt des ihm überlieferten und anerzogenen scotistischen Gottesbegriffs bildet, und die er noch durch die altcholastische Form der Einfachheit des göttlichen Wesens eigenthümlich sicher stellt. Indem Faustus Socinus, der scholastischen Bildung entbehrend, als Dilettant in die theologische Richtung dieses Vorgängers eintrat, hat er bei dieser Form des Gottesbegriffs den areopagitischen Hintergrund desselben aufgegeben und für die Willkür, d. h. die schlechte Endlichkeit des göttlichen Willens, auch die Form der Endlichkeit — zunächst in dem Begriff der Ewigkeit als der endlosen Zeit — erfunden.

Freilich fehlen äußere Zeugnisse sowohl dafür, daß Faustus Socinus an der Richtung der Dialoge Ochino's seine analogen Gedanken gebildet hat, als dafür, daß die juristische Tradition vom

absoluten Fürstenrechte für die Theologie des Välius und seines von ihm abhängigen Neffen maßgebend gewesen ist. Aber es ist kein äußerer und kein innerer Grund dagegen, daß die Gotteslehre und das ganze System des Faustus durch die eine oder die andere Vermittelung oder durch beide in derselben mittelalttrigen Wendung des Gottesbegriffes wurzelt, in deren logischer Consequenz die Reformatoren die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt haben. Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß Ochino und seine oben genannten Schüler durch die Prädestinationslehre hindurch zur Auflösung der Satisfactionslehre und Ochino weiterhin zum Widerspruche gegen die Trinitätslehre fortschritten. Allein es fragt sich nun, in welcher Art dieser Fortschritt wirklich geschah, der, wenn er auch als logisch möglich erscheint, zu seiner Erklärung noch praktische Bedingungen voraussetzt, da ja, von Scotus und Occam abgesehen, Luther sich solcher Folgerungen aus jenem in seiner Prädestinationslehre anerkannten Gottesbegriffe enthielt.

Der Antitrinitarismus findet seine ersten Vertreter unter den Wiedertäufern, und die Artgleichheit beider Erscheinungen im Gegensatz gegen die echte Reformation ist in manchen Beziehungen anerkannt. Trechsel und Fock finden in beiden Richtungen den radicalen und überwiegend subjectivistischen Zug, der sich einerseits in der Revolution der christlichen Gesellschaft, andererseits in der fundamentalen Neubildung der christlichen Lehre bethätigen wollte, wobei der Gegensatz des rationalen und des mystischen Standpunktes kein Merkmal der Trennung abgibt, sondern nur als Abstufung im Gesamtverlaufe jener Richtungen bemerkbar wird. Nach welchem Maßstabe aber beurtheilte man im sechszehnten Jahrhundert den Unterschied des Subjectiven und Radicalen von dem Berechtigten und Conservativen? Diese Frage ist in der Literatur, die dies historische Gebiet betrifft, so viel ich sehe, gar nicht aufgeworfen worden, geschweige denn, daß ihre Beantwortung feststände. Die Reformation wäre in Deutschland und in der Schweiz nicht über ihre ersten Lebensregungen hinaus gediehen, wenn in jenen Ländern damals die Prätension der römischen Kirche in Geltung und Macht gestanden hätte, daß sie allein die christliche Gesellschaft wäre. Die Gewalt des Papstes hätte in diesem Falle auch in jenen Ländern die Reformation mit denselben Mitteln und demselben Erfolge unterdrückt, wie es in Italien geschah. Die Reformation konnte in Deutschland und in der Schweiz nur darum durchgeführt werden, weil die Ueberzeugung galt,

daß das römische Reich die christliche Gesellschaft sei, und weil dieser Grundsatz der Bewegung und Verbreitung eigenthümlich religiöser Gedanken einen Spielraum gewährte, den die Kirche ausschloß. Der Papst und die Bischöfe mußten nothgedrungen dieses Ergebnis des seit Bonifacius VIII. eingetretenen Ruins der Papstmacht und der Erweiterung der staatlichen Advocatie der Kirche dort gelten lassen, wo sie ihm nicht entgegenzuwirken vermochten. Das römische Reich deutscher Nation war nun als Form der christlichen Gesellschaft durch eine Schranke bezeichnet, welche in der ausschließlichen Geltung eines dogmatischen Bekenntnisses bestand. Das dogmatische Fundament des römischen Reiches als der christlichen Gesellschaft besteht nämlich in der nicänischen Trinitätslehre, auf Grund des kaiserlichen Edictes de summa trinitate et fide catholica, erlassen 380 von Gratianus, Valentinianus, Theodosius, im Justinianischen Codex das erste. Diesem Edicte gemäß sollen diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniß des römischen Bischofs Damasus zur Trinitätslehre theilen, die Anderen sollen den ehrlosen Namen der Häretiker tragen und der Rache Gottes, aber auch beliebigen kaiserlichen Strafen überantwortet werden. Diese politische Bedeutung der Trinitätslehre, nach welcher sich die öffentliche Meinung in Deutschland unwillkürlich richtete, obgleich sie in unbestimmter Erwartung auf eine bevorstehende Reform der Kirche gefaßt war, wird von den Reformatoren schon dadurch anerkannt, daß sie dieselbe nicht bestreiten. Indem also ihr praktisches Interesse nach ganz anderen Zwecken gerichtet war, als die Trinitätslehre zu construiren oder umzubilden, so hat die Uebergangung derselben in den ältesten Lehrbüchern, in Melanchthon's *Loci theologici*, in Zwingli's *de vera et falsa religione*, in Farel's *Sommaire* (zuerst 1524), nichts weniger als den Sinn, die Trinitätslehre abzuschaffen, zumal da die Verfasser durch ihr Bekenntniß der Gottheit Christi ihre Geltung voraussetzen. Aber auch ohne die ausdrückliche Darstellung der Trinitätslehre konnte die christliche Lehre dennoch als vollständig erscheinen, wenn die geheimnißvolle Formel mehr als ein in der Sitte (wie noch jetzt bei den Griechen) feststehendes Heiligthum und nicht als Erzeugniß und nothwendiges Object der wissenschaftlichen Erkenntniß angesehen wurde. Es entsprach also dem kaiserlichen Rechte, daß z. B. die Obrigkeit von Zürich fortfuhr, sich als katholisch anzusehen, auch nachdem sie auf die Reformation Zwingli's thatkräftig eingetreten war, und zwar gebrauchten die gnädigen Herren von Zürich

auch ihr Strafrecht, um sich diesen Anspruch zu sichern. Als nämlich ein Bürger des von Zürich mitregierten Unterthanenlandes Thurgau, Max Weerli, 1528 nach dem Sprachgebrauch der römischen Kirche die gnädigen Herren von Zürich Ketzer zu schelten gewagt hatte, ergriff man ihn bei guter Gelegenheit in Zürich und richtete ihn als Majestätsverbrecher mit dem Schwerte hin ¹⁾. Nach kaiserlichem Rechte und mit ausdrücklicher Berufung auf das Edict Gratian's und die späteren kaiserlichen Strafedicte haben die evangelischen Obrigkeiten zu Genf und zu Bern den Michael Servetus (1553) und den Valentin Gentilis (1566) wegen Leugnung der Trinitätslehre mit der Todesstrafe belegt ²⁾. Keine andere Rücksicht kann den Kurfürsten von Sachsen bestimmt haben, den Johannes Campanus ins Gefängniß zu setzen, der sich in Wittenberg 1530 durch Widerspruch gegen die Trinitätslehre bemerklich machte; denn die gleichzeitig erwähnten Behauptungen desselben über das Aufhören der Sünde in den Bekehrten und über die Unnöthigkeit des Gesetzes für diese, obgleich sie anabaptistische Tendenz verrathen, hätten jenes Verfahren nicht hervorgerufen können ³⁾. Die Theologen Calvin, Beza, Melancthon begründeten freilich das Recht, diese Art von Häretikern zu strafen, aus einer allgemeinen Verpflichtung der Obrigkeit gegen die Kirche, mit Berufung auf Vorbilder aus dem Alten Testament, ohne den Gesichtspunkt des positiven kaiserlichen Rechtes zu betonen. Indessen wird nicht geleugnet werden können, daß jener allgemeine Grundsatz dem positiven Rechte nachgebildet ist. Unter gewissen Umständen konnten vielmehr auch die theologischen Vertreter der reformirten Kirchen in der Schweiz zur Sicherung ihrer verleumdeten Orthodoxie es über sich gewinnen, dieselbe ausdrücklich unter den Schutz des Gratianischen Edictes zu stellen. Dies geschieht in der Vorrede zu der zweiten helvetischen Confession, welche 1566 während des gegen Gentilis schwebenden Processus edirt wurde ⁴⁾. Konnten aber die reformirten

¹⁾ Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, I, S. 99, — wo ich aber die genügende Erklärung jenes Ereignisses vermiße.

²⁾ Trechsel a. a. O. I, S. 237; II, S. 328. Vgl. daselbst II, S. 358. 359, daß Gentilis selbst dem Grundsatz gehuldigt hat, daß Häretiker als Lehrer falscher Religion die Todesstrafe verdienen.

³⁾ Trechsel a. a. O. I, S. 27.

⁴⁾ Niemeyer, collectio confessionum, p. 462 seq. Vgl. Trechsel a. a. O. II, S. 375.

Kirchen sich doch nicht als orthodox nach dem Maßstabe der römischen Kirche bezeichnen, sondern nur nach dem Maßstabe des römischen Reiches, so unterschieden sie die Antitrinitarier als Häretiker von sich, weil dieselben aus dem Rechte der christlichen Gesellschaft austraten, soweit deren Unterschied von dem engeren Begriffe der Kirche damals überhaupt für das öffentliche Bewußtsein galt.

Freilich Luther und Zwingli lassen niemals die Absicht laut werden, durch Anerkennung der Trinitätslehre sich den Schutz des kaiserlichen Rechtes und die Angehörigkeit zu der christlichen Gesellschaft zu sichern. Sie haben offenbar auch das ausgebildete juristische Bewußtsein von den Bedingungen ihrer geschichtlichen Stellung nicht gehabt, welche ich im Begriff bin zu erörtern. Es erschien ihnen als von selbst verständlich, das Heiligthum der Trinitätslehre als gültig und bindend vorauszusetzen, ihr praktischer Tact hielt sie innerhalb der Grenzen, welche damals die nicht mehr durchaus kirchlich gesinnte öffentliche Meinung doch als Bedingungen des christlichen Namens aufrecht erhielt. Aber diese öffentliche Meinung richtete sich überlieferungsmäßig nach dem kaiserlichen Rechte, wenn auch der geschriebene Buchstabe desselben den Wenigsten bekannt war. Durch ihre Uebereinstimmung mit dieser öffentlichen Meinung machten aber die Reformatoren es möglich, daß die Landesherren und Obrigkeiten sie duldeten, schützten, gemeinsame Sache mit ihnen machten. Zugleich sicherten sich auch die Reformatoren durch die Beachtung der dogmatischen Bedingung des römischen Reiches nach historischem Rechte ihren Anspruch, der allgemeinen Kirche anzugehören, die sie nur von ihrer Entstellung durch falsche Traditionen befreien wollten. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur allgemeinen Kirche, welche jener Regel entsprachen. Beides ist ausgedrückt in dem Projecte des allgemeinen Concils, unter dessen Schutze die deutsche Reformation sich so weit feststellte, daß sie nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, als es wirklich zum Concile kam. Denn die Appellation an dasselbe bedeutet bei den Reformatoren den Anspruch, zu der im römischen Reiche bestehenden allgemeinen Kirche zu gehören, auch indem sie dem Papste den Gehorsam verweigerten; die im Reichstagsabschied von Speier (1526) ausgedrückte Absicht des Kaisers aber, den Religionsstreit durch ein Concil entscheiden zu lassen, hat den Sinn, daß er die Zugehörigkeit der Protestanten zur Kirche vorläufig

nicht in Zweifel zieht, wenn sie sich so halten, wie sie es Gott und dem Kaiser gegenüber verantworten können. Denn auf dem Standpunkt des Reiches galten alle Dogmenbildungen des Mittelalters erst dann als verbindlich, wenn sie von einem allgemeinen Concil bestätigt sein würden. Diese politische Conjunction, welche indirect auch den Schweizern zu Gute kam, hat jedoch nicht nur den effectiven Erfolg der Reformation möglich gemacht, sondern auch sehr bedeutend auf die Erhaltung der inneren Gesundheit derselben eingewirkt. Der kirchlich-objective Sinn, durch den das Werk der Reformatoren getragen ist, durch den es sich von der Wiedertäuferi und dem Antitrinitarismus unterscheidet, ist der Ertrag ihrer unverrückten conservativen Haltung auf dem christlichen Boden des römischen Reiches, welches ihnen auch ihr Recht an der historischen allgemeinen Kirche sicherte. So wenig vielleicht in den Schriften der Reformatoren die Rede von der Kirche ist, so ist doch ihre ganze Lehrbildung, namentlich die Heilsordnung des Einzelnen, durch den Gedanken beherrscht, daß das Ganze vor den Theilen ist, daß der Einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heile steht. Welchen anderen Sinn hat denn z. B. jener Grundsatz Luther's, daß Gott den heiligen Geist nur durch das Wort und die Sacramente verleiht, als daß kein Glaube und kein christliches Leben denkbar ist außer in der religiösen Gemeinde, welche immer schon da ist, wo der Einzelne zum Glauben gelangt? Den gleichen Sinn hat der praktische Grundsatz, unter dessen Leitung Zwingli sein Unternehmen stellte, daß die politische Obrigkeit von Zürich die berechtigte Vertreterin der christlichen Gemeinde sei und deßhalb ihre Anordnungen der reinen Predigt, des Cultus, der Zucht zum Heile des Einzelnen Gehorsam fordern. Diese Anordnungen galten jedoch im Sinne der allgemeinen Kirche, weil sie der heiligen Schrift entsprachen. Die Gemeinde der Gläubigen aber, die Trägerin von Gottes Wort und Sacramenten, war auch für Luther, der sie nicht wie Zwingli als bestehendes Rechtssubject aufweisen konnte, weder eine traumhafte Einbildung noch ein neues Product seines Wirkens in Gestalt einer lutherischen Secte, sondern sie bestand als der unverlierbare Kern der geschichtlich gewordenen Reichskirche, an welcher die Reformatoren ihr Recht hatten und festhielten, indem sie es unternahmen, die fundamentalen Bedingungen dieser Kirche gegen die hinzugekommenen Entstellungen ihrer Lehr- und Lebensformen wirksam zu machen.

Darf hieraus geschlossen werden, daß die subjectivistische Haltung,

welche man den Antitrinitariern beimißt, ihr geschichtliches Maß daran hat, daß sich dieselben auch von der Form der christlichen Gesellschaft lossagen, welche damals im Unterschiede von der abendländischen Kirche zu Bestand und Geltung gelangt war, so wird dies durch einige Bemerkungen über die verwandte Erscheinung des Anabaptismus noch deutlicher werden. Näher angesehen ist ursprünglich die Bestreitung der Trinitätslehre, die Verneinung der dogmatischen Bedingung der damaligen christlichen Gesellschaft durch einzelne Häupter der Wiedertäufer, nur eine beiläufige Folgerung aus einer Tendenz, welche die damalige christliche Gesellschaft als solche verneinte und sie auf Bedingungen neu begründen wollte, welche eine Analogie in der früheren Geschichte nur am Donatismus fanden. Der Anabaptismus war die radicale oder revolutionäre Reform aus dem Princip der individuellen Mystik. Die Mystik, wie sie in den interessanten und ehrwürdigen Gestalten Eckhart's, Tauler's, Suso's, Ruysbroeck's, des Deutsch-Ordens-Priesters in Frankfurt, vertreten ist, hat keine innere Anlage und keinen ursprünglichen Trieb zur Reformation der allgemeinen Kirche. Die Tugendbildung, die sie vorschreibt, ist asketisch, die Pflichtübung, zu der sie ermahnt, wird gegen den höheren Werth der individuellen Einigung mit Gott preisgegeben. Das vorübergehende Interesse Luther's an der Literatur der Mystiker hat nun nichts weniger als die Bedeutung, daß seine Reformation wesentlich in mystischer Anregung wurzele. So zu combiniren und die oben genannten Mystiker unter die Vorläufer der Reformation zu zählen, sollte man unter uns schon deshalb sich versagen, weil man von katholischer Seite her bereit ist, die Billigkeit in der Beurtheilung der Reformation durch Annahme jener Hypothese zu bethätigen. *Timeo Danaos et dona ferentes*. Denn die üble Folge jener Anerkennung ist, daß kein qualitativer Unterschied zwischen Luther's Reformation und der Revolution der Schwärmer übrig bleibt, und das Ende ist die Lüge von der Abstammung der modernen Revolution von Luther. Die Mystik nämlich erzeugt aus ihrer ursprünglichen Tendenz eine eigenthümliche Gemeinschaft nur in der Gestalt freier Vereinigung der gleichgesinnten und gleichstrebenden Gottesfreunde. Diese *ecclesiola in ecclesia* ist aber auf das umgekehrte Schema begründet, wie die allgemeine Kirche; sie ist die Summe und das Product der vielen Einzelnen, die durch ihre besondere active Heiligkeit zusammengehören, während die Kirche das den Einzelnen logisch vorausgehende Ganze ist, zu welchem Jeder gehört, insofern er

von Gott durch seine Gnade, durch sein Wort und die Taufe geheiligt wird. Als die Mystik durch das von Luther und Zwingli¹⁾ gegebene Beispiel sich aufgefordert fand, die Reform nach ihrer Weise zu unternehmen, da galt der Sturm nicht den Entartungen der Kirche, sondern der ganzen bestehenden Ordnung. Die Verwerfung der Kindertaufe und die Ausübung der Wiedertaufe bezeugte den widerkirchlichen Sectengrundsatz, daß die Summe der activ Heiligen die christliche Gemeinschaft bilde. Diese Gemeinschaft sollte Theokratie sein, Kirche und Staat in Einem, da der geschichtlich gewordene Unterschied zwischen Staat und Kirche nur den unüberwundenen heidnischen Charakter des Staates zu bewähren schien. Als es aber darauf ankam, die neuen Formen für die neue Gesellschaft zu finden, war natürlich die individuelle Mystik zu arm und zu negativ, um solche aus sich zu erzeugen; man griff also nach dem fernliegenden Vorbilde der Gütergemeinschaft in der Gemeinde zu Jerusalem oder nach den Mustern des mosaischen Gesetzes, als ob dasselbe durch seine theokratische Abzweckung bestimmt wäre, jedem Volke in jeder Culturepoche aufgezwängt zu werden. Wo man die Revolution der christlichen Welt durch allmähliche Gewinnung der Gemüther durchzuführen sich getraute, da begnügte man sich, sie der bestehenden Ordnung zu entfremden durch Anleitung zur Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Uebnahme von Aemtern; wo aber die Gelegenheit zur Gewalt günstig erschien, da wandte man das Verhältniß Israels zu den Heiden an, um sich berechtigt zu achten, durch den Schrecken zu herrschen und durch ihn den Glanz der neuen Theokratie zu vermehren. Endlich erschien der präsumirten prophetischen Begeisterung jedes Bedürfniß religiöser und theologischer Schule als überflüssig und die heilige Schrift sollte entweder durch das innere Wort, das in den Heiligen wirkte, aufgeschlossen werden oder erschien denselben überhaupt als ein Buch untergeordneten Werthes. Ueberall nun, wo die Einzelnen durch die mystische Synthese des göttlichen Geistes mit ihnen sich befähigt und aufgefordert fanden, die von den Reformatoren scheinbar vernachlässigte Aufgabe activer Heiligkeit bis

¹⁾ Die radicale Reform Grebel's u. A. in Zürich hat freilich ursprünglich keinen mystischen, sondern einen biblisch-gesetzlichen Charakter und die Tendenz, auf die historisch erkennbaren Normen der urchristlichen Gemeinden zurückzugreifen; sie mündet jedoch in das mystische Fahrwasser der wiedertäuferischen Bewegung ein.

zur vorgeblichen Höhe effectiver Sündlosigkeit durchzuführen, verneinen sie die Geltung des allgemeinen Versöhnungswerkes Christi, drücken dessen Bedeutung auf das individuelle Vorbild herab und Manche leugnen deshalb in weiterem Fortschritt seinen Vorzug der Gottheit und unterwühlen oder leugnen die Trinitätslehre. So hängt der Antitrinitarismus auf der früheren mystischen Stufe wie auf der späteren dialektischen davon ab, daß die Lehre von der Satisfaction oder von der allgemeinen Versöhnung durch Christus nicht mehr als nothwendig für die Begründung und Regelung des christlichen Lebens erschien. Die Bestimmung des christlichen Lebens in diesen Kreisen der Opposition, sowohl im anabaptistischen wie im socinianischen, hat nämlich ihr charakteristisches Merkmal daran, daß die Gebundenheit des Einzelnen an die logisch vorausgehende Gemeinschaft des Glaubens direct geleugnet wird. Dieser Umstand, welcher am Anabaptismus schon hervorgehoben ist und für den Socinianismus noch bewiesen werden wird, findet sein Gegenheil an der Wahrheit, die ich freilich hier nur ohne Beweis aussprechen kann, daß die Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christi Wirken und Leiden in Wechselwirkung steht zu der richtigen Fassung des Begriffs von der erwählten Gemeinde (Kirche). Die klare Erkenntniß davon hat der orthodoxe Protestantismus nicht erreicht und darin ist seine theoretische Schwäche gegen die Einwendungen der Gegner begründet. Aber sein praktisches Recht und die Correctheit seines Strebens hat er dadurch gewahrt, daß sowohl die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus, als auch die Geltung der Kirche über der Heilsordnung des Individuums von ihm aufrecht erhalten worden sind.

Der Antitrinitarismus, der ursprünglich nur eine Folgerung im Schooße des Anabaptismus ist, hat, nach seiner durch Faustus Socinus durchgesetzten Ablösung vom Anabaptismus, einen quantitativ engeren Spielraum als diese Erscheinung der Gesamtopposition gegen die christliche Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts. Daß es dem Faustus gelang, die Giltigkeit der Wiedertaufe in den unitarischen Gemeinden Polens abzuschaffen (auf einer Synode zu Rakow 1603), bedeutet aber zugleich einen qualitativen Gegensatz des Socinianismus gegen den mystischen, schwärmerischen, theokratischen revolutionären Charakter der ursprünglichen Opposition. Die Richtung des Socinus wurzelte eben nicht in der mystischen Identificirung des göttlichen und des menschlichen Geistes, sondern in der verstan-

digen Unterscheidung zwischen Gott, dem absoluten Rechtssubject, und dem Menschen als Inhaber verliehener Rechte und ihrer wechselseitigen Beziehung. Ferner, indem man sich nach dem Muster der urchristlichen Gemeinden richtete, achteten die Socinianer die passive Ergebung in die Verfügungen des Staates, auch in die Verfolgungen durch denselben, als Christenpflicht. Nur insoweit ist ihre dogmatische Opposition gegen die öffentliche christliche Meinung durch das Fortwirken anabaptistischer Grundsätze begleitet, als sie über Recht und Pflicht des Kriegsdienstes und der Bekleidung von Aemtern nicht zu klaren und widerspruchsfreien Grundsätzen gelangten, so lange sie in Polen existirten¹⁾. Der qualitative Gegensatz des Socinianismus gegen den Anabaptismus vollendet sich aber in Folgendem. Der Anabaptismus in seiner Tendenz auf die Sectengestalt der Gemeinenschaft und in seinem Widerspruch gegen die Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft allgemeine Kirche sein würde, verneint die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Schule in seinem Schooße und hat es deshalb auch zu keinem Lehrbegriff gebracht; der Socinianismus aber, welcher durch und durch Gelehrsamkeit ist, bringt es grundsätzlich nur zu derjenigen Form der Gemeinschaft, an deren Merkmalen wir die Schule erkennen müssen.

Die Reformation hatte nicht ihren ursprünglichen Zweck erreicht, die allgemeine Kirche in ihrer vorausgesetzten Einheit umzugestalten. Es war eine Mehrheit von christlichen Religionsgesellschaften entstanden. Für manche Personen ergab sich aus diesem Zustande die Frage, welche unter den bestehenden Kirchen die wahre sei, der man sich anschließen müsse, oder ob man mit aparter Ueberzeugung sich an der Isolirung von jeder der größeren Kirchen und an dem Glauben genügen lassen könne, daß man zu der unsichtbaren Kirche gehöre, die Gott bekannt sei. Gegen die letztere Meinung Schwenkfeld's und Sebastian Frank's vertrat Melanchthon in den *Loci theol.* von 1543 den Anspruch, welcher auf den allgemeinen reformatorischen Begriff von der Kirche sich bezieht, daß die sichtbare, also die wirkliche Kirche diejenige Gemeinde sei, welche sich auf das Evangelium Christi, d. h. die Predigt von der freien Gnade als dem einzigen Grunde des christlichen Glaubens und Lebens, und den rechten Gebrauch der Sacramente, und demgemäß auf das Amt des Evangeliums

¹⁾ Vgl. *Foed. a. a. O.* S. 704 ff.

gründe ¹⁾. Ähnlich klingt es nun, wenn Faustus Socinus die Kirche erkennt als *coetus aspectabiles eorum, qui salutarem doctrinam Christi tenent ac profitentur* ²⁾. Aber obgleich es zum Heile nothwendig ist, daß Einer in der wahren (wirklichen) Kirche Christi sich befinde, so folgt hieraus nicht die Aufgabe, die wahre Kirche aufzusuchen, sondern nur die, die heilsame Lehre Christi zu erkennen. Wer dies erreicht, wird auch die Anderen auffinden, welche wie er selbst diese Lehre besitzen. Denn es ist auch Niemandem vorgeschrieben, die heilsame Lehre von der wahren Kirche zu lernen. Dies könnte auch nicht vorgeschrieben werden, ohne uns in den Widersinn zu verstricken, daß man erst die heilsame Lehre kennen müßte, um an ihrem Besitze die wahre Kirche zu erkennen. Auch wenn (im Sinne Melancthon's) die wahre Kirche, welche die heilsame Lehre verbürgen würde, an den bekannten Merkmalen erkannt werden soll, so kann man deren Zuverlässigkeit doch nur aus der heiligen Schrift sich klar machen, muß also doch im Voraus der richtigen Lehre Christi gewiß sein. Also ist es überflüssig, nach der wahren Kirche zu forschen und den Anschluß an sie zu suchen. Hat man die wahre Lehre Christi gewonnen, ist man dadurch Christi Schüler, so hat man Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist. Denn, wie der Ratow'sche Katechismus noch deutlicher ausspricht (qu. 489): *Salutaris doctrina, quam quicumque coetus habet ac profitetur, est vera Christi ecclesia. . . . Tenere salutarem doctrinam, cum ecclesiae Christi sit natura, signum illius, si proprie loquaris, esse non potest, cum signum ipsum a re, cujus signum est, differre oporteat.*

Der Socinianismus versteht allerdings unter der *doctrina salutaris Christi* nicht blos sein eigenes System, sondern er gesteht auch den anderen Kirchen den Besitz der zum Heile nothwendigen Lehre zu, mit dem Vorbehalt, daß sie dieselbe mit mehr oder weniger müßigen Zusätzen verbinden. Deshalb erkennt er die allgemeine Kirche als die Summe aller einzelnen Genossenschaften. Unter diesen gilt ihm aber seine eigene Vereinigung als die relativ reinste und normale, und von der Art, in der er sich der Entstehung der eigenen Vereinigung bewußt ist, abstrahirt er überhaupt den Begriff der Kirche. Der Typus nun, der hierfür geltend gemacht wird, ist der Begriff der Schule. Denn die Gemeinschaft, deren Wesen eine Lehre ist,

¹⁾ Corp. Ref. XXI, p. 825; cf. III, p. 983.

²⁾ Bibliotheca fratrum pol. I, p. 323 seq.

welche also nur so lange besteht, als diese Lehre die Ueberzeugung der Genossen bindet, ist Schule. Die Lehre ferner, welche nur als das Ergebniß technischer Schriftforschung und polemisch=dialektischer Gestaltung vorgestellt wird, begründet nur die Möglichkeit einer Schule. Die Gemeinschaft endlich, welche gebildet wird durch die freie Verbindung derer, welche von der gleichen frei gewonnenen Erkenntniß überzeugt sind, ist Schule. Es leuchtet ein, wie weit die unter dem Titel der Kirche in der angegebenen Weise definirte Gemeinschaft absteht von der Gemeinde der Gläubigen, welche an dem reinen Evangelium erkannt wird, weil sie in erster Linie in Betracht kommt als das Product der Gnadenoffenbarung Gottes, und deshalb alle einzelnen Gläubigen von vornherein umfaßt. Ich darf aber wohl erwähnen, daß Melancthon in der oben angeführten Ausgabe der *Loci* (p. 835) das verhängnißvolle Zugeständniß macht, die Kirche für *coetum similem scholastico coetui* zu erklären. Dies entspricht seinem doctrinären Triebe, in dem er gewohnt war, evangelium mit *doctrina evangelii* oder *articuli fidei* zu vertauschen; hierdurch aber hat er der lutherischen Kirche den beschränkten schulmäßigen Zug einverleibt, der sich nur zu bald gegen ihn und seine Anhänger richtete. Man mag an der Analogie dieses Elementes in der Kirche der deutschen Reformation mit dem socinianischen Grundbegriff von der Kirche erkennen, daß es die Reinheit und Universalität des kirchlichen Principes beeinträchtigt ¹⁾.

Nachdem der historische Grund des Gegensatzes zwischen der echten Reformation und der radicalen Reform und der Grad der Uebereinstimmung und Abweichung zwischen dem Anabaptismus und dem Socinianismus ermittelt worden ist, wird es möglich sein, die praktischen Bedingungen festzustellen, unter welchen der scotistische Gottesbegriff durch Ochino und Faustus Socinus zu den im Systeme des Letzteren erreichten Folgerungen entwickelt werden konnte. Die Versöhnungslehre ist schon durch Duns auf die schiefe Ebene gestellt, auf welcher sie nur so lange feststand, als die kirchliche Autorität das Spiel der logischen Consequenzen zurückhielt. Die vollkommene Willkür Gottes erweist sich nicht blos in der durch Duns übrigens ganz richtig ausgedrückten Fassung des Begriffs vom Verdienste Christi,

¹⁾ Der vielfach vernommene Satz, daß das Bekenntniß das Wesen der Kirche sei, ist viel weniger lutherisch und viel mehr socinianisch, als diejenigen wissen, welche mit ihm ihr Spiel treiben.

daß es einen Werth zur Vermittelung der Vergnadigung nur habe, weil es Gott für diesen Zweck hat gelten lassen (acceptavit). Um diese willkürliche Ordnung der Sache zu bewähren, setzte Duns hinzu, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen verdienen konnte. Ja, wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, so könnte Jeder für sich selbst die Aufhebung der Sünde verdienen ¹⁾. Durch diese Sätze ist der Zweifel an der Nothwendigkeit nicht nur des allgemeinen Erlösungswerkes Christi, sondern auch der Geltung seiner Gottheit in dieser Beziehung als nächste logisch mögliche Consequenz angedeutet. Daß nun diese Folgerungen gerade in den Gesichtskreis der italienischen Reformfreunde traten, so daß viele von ihnen, als sie aus ihrem Vaterlande durch die Inquisition vertrieben wurden, einen mehr oder weniger entwickelten Zug zum Antitrinitarismus in die Schweiz mitbrachten, läßt sich nicht schon erklären durch den lebhaften italienischen Verstand und durch die vorherrschende humanistische Bildung jener Flüchtlinge, sondern als die Hauptsache muß dabei beachtet werden, daß die Lage der christlichen Gesellschaft in Italien den Opponenten gegen das römisch-kirchliche Christenthum von vornherein die Möglichkeit entzog, die leitende Geltung des Gedankens der allgemeinen Kirche festzuhalten, vielmehr ihnen den Typus der Secte oder der Schule aufnöthigte. In Italien hatte das Kaiserthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt. Dort erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der kirchlichen Gesellschaft. Sie beherrschte die Massen des Volkes, welches durch keine Erwartung kirchlicher Reform zur Aufnahme der reformatorischen Einwirkungen aus der Schweiz und Deutschland vorbereitet war. Fast nur literarisch gebildete Männer waren für dieselben zugänglich, diese aber waren fast überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerschütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an der Reformation, auch wenn sie ursprünglich sich auf deren ethischen Kern richtete, weder die nothwendige För-

¹⁾ Vgl. die Studien über die Begriffe Genugthuung und Verdienst Christi, Band V, S. 617.

derung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Betätigung des allgemein-kirchlichen Bewußtseins gewährt. Deshalb ist unter so vielen Italienern entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmäßiger Kritik aller Dogmen genährt worden. Denn dem Schulinteresse liegt die Kritik der Trinitätslehre ebenso nahe wie die Bildung des richtigen Begriffes von der Rechtfertigung. Natürlich bleibt durch diese Bemerkungen die Thatsache unberührt, daß ein großer Theil der italienischen Flüchtlinge durch die von ihnen in der Schweiz gebildeten Gemeinden in den Gang des reformirten Kirchenthums sich hineinfanden. Allein die Entwicklung der beiden Socine wird durch die aufgestellte Combination wahrscheinlich richtig erklärt sein. Nur auf Ochino, dessen Bildungsgang am genauesten verfolgt werden kann, scheinen sie nicht zu passen. Denn derselbe war, so lange er in Italien sich zur Reformation bekennen durfte, als öffentlicher Prediger in der Lage, eine fast durchaus kirchliche Haltung zu behaupten; deshalb hat er auch bei seinem Uebertritt in die Schweiz seine Stellung in dem kirchlichen Lager gefunden. Daß er erst danach auf den Weg des Antitrinitarismus kam, würde höchstens auf unmeßbare individuelle Impulse zurückgeführt werden müssen ¹⁾, wenn nicht gerade sein Scotismus feststände, der ihn zu jener Wendung disponirte, und zugleich die Wahrscheinlichkeit der persönlichen Einwirkung des Valius Socinus vorläge. Diese aber ist, wie der Erfolg anzunehmen nöthigt, einflußreicher auf Ochino gewesen als sein gleichzeitiger Verkehr mit dem anderen Landsmann, dem kirchlich-orthodoxen Petrus Marthyr ²⁾. Bildet also Ochino als scotistischer Theolog ein bedeutendes Mittelglied für die Entwicklung des Systems des Faustus Socinus, so ist dies darum der Fall, weil Ochino durch Valius auf die Bahn des in diesem präformirten unkirchlichen und widerkirchlichen Schulinteresses geführt worden ist. Hiermit soll dieser Tendenz nicht ihr eigenthümlicher Werth abgesprochen, sondern nur die Stellung bezeichnet werden, die sie geschichtlich zur Seite und im Gegensatz zu der wirklich kirchlichen Reformation einnimmt. Denn aus der aufgestellten Charakteristik des Socinianismus ergibt sich zwar leicht die Folgerung, daß die Socinianer nur wegen der unausgesetzten Verfolgung, welche sie traf, sich den Glau-

¹⁾ Nach Trechsel II, S. 206 f. verräth er Spuren anabaptistischer Richtung in seinen zu Genf 1544 veröffentlichten Apologen.

²⁾ Vgl. Trechsel II, S. 212.

ben erhielten, eine den anderen coordinirte Kirche zu sein. Allein der Socinianismus zeichnet sich als Schule vor der Theologie der evangelischen Kirchen dadurch aus, daß er dem Impuls des Humanismus stets treu geblieben ist, welcher der beginnenden Reformation eine Menge von werthvollen Kräften zugeführt hatte, aber bald genug von den zum strengen Dogmatismus sich wendenden Kirchen, nicht zu ihrem Vorthelle, verleugnet wurde ¹⁾.

Zum vollen Verständniß eines theologischen Systems bietet ein bedeutendes Hilfsmittel die Polemik der Zeitgenossen. Denn man

¹⁾ Meine Erklärung des Socinianismus steht in directem Widerspruch zu der von Schneckenburger in den „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien“. Derselbe wendet seine bekannte Methode, jedes theologische System aus einer subjectiven Wurzel abzuleiten, von welcher ich mir nicht verhehlen kann, daß sie einen Feuerbach'schen Geschmack hat, auch auf den vorliegenden Gegenstand an. „Der socinianische Lehrbegriff ist ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus construiert.“ „Wenn Gottes Wesen einseitig dahin bestimmt wird, daß er absoluter Wille sei, so spiegelt sich auch hierin blos der moralische Standpunkt, bei welchem der Wille das Höchste ist“ (S. 60. 40). — Hingegen berührt sich meine Ansicht am nächsten mit der von Fock (Socinianismus, S. 17 f.), welcher das socinianische System in formaler Beziehung den Erscheinungen des Protestantismus zuweist, allein in seiner materialen Grundanschauung eine Nachwirkung des Katholicismus erkannt wissen will. Freilich ist mir die Methode fremd, welcher gemäß dies Ergebnis gewonnen wird. Der Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Christenthum kann nicht erschöpfend bestimmt werden nach den verschiedenen logischen Möglichkeiten der Beziehungen zwischen Unendlichem und Endlichem, Objectivem und Subjectivem! Wenn also zur Erklärung des Socinianismus darauf verwiesen wird, daß die im Katholicismus nur äußerlich verbundenen Momente durch den Bruch der kirchlichen Autorität gänzlich auseinandergefallen seien und daß die Socinianer, indem sie nicht das positiv protestantische Princip der inneren Vermittelung der Gegensätze zur Einheit sich aneigneten, nur den unvermittelt bleibenden Gegensatz des Objectiven und Subjectiven unter den vorwiegenden subjectiven Gesichtspunkt gestellt hätten, — so wird zugestanden werden dürfen, daß meine geschichtliche Nachweisung des materialen Principes des Socinianismus im Scotismus und der formalen Bedingtheit in dem gegen den Begriff der Kirche und die historische Continuität der christlichen Gesellschaft gleichgiltigen Schulinteresse deutlicher ist als die in gleicher Richtung tastenden Bemerkungen des um die Geschichte des Socinianismus übrigens so verdienten Forschers. — Ich weiß es deßhalb wohl zu würdigen, daß Hilgenfeld sich durch Fock nicht von der katholischen (oder lieber: mittelalttrigen) Wurzel des socinianischen Systems überzeugen ließ, sondern in

lernt auf diesem Wege nicht bloß die Fehler und schwachen Punkte des bestrittenen Systems kennen, sondern erkennt auch an den Mängeln der angreifenden Partei das relative Recht und die Möglichkeit der Geltung des bestrittenen Systems in seiner Zeit. Mag also im vorliegenden Falle die Sympathie des Geschichtsforschers noch so bestimmt der dem Socinianismus entgegengesetzten Richtung zugewandt sein, so ist dadurch das Urtheil nicht ausgeschlossen, daß Lutheraner und Calvinisten ihren berechtigten Standpunkt doch nur mit unzureichenden Mitteln und ungenügender Ueberzeugungskraft geltend zu machen verstanden. Unter Beachtung dieser Bedingungen kann das Studium der Polemik des siebzehnten Jahrhunderts für die theologische Arbeit der Gegenwart überaus förderlich sein, während die bloße Repristination der Dogmatik jener Epoche lähmend und auflösend auf unsere Theologie wirkt. Denn in der Polemik jener Zeit pulsiren die leitenden theologischen Gesichtspunkte, welche der bequeme Niederschlag der Resultate in der Dogmatik meistens kaum erkennen läßt, namentlich nicht das Maß ihrer berechtigten Stärke und der Schwäche ihrer wissenschaftlichen Begründung. Allerdings läßt die pedantische und

seinen „kritischen Studien über den Socinianismus“ (Theol. Jahrb. VII, S. 371—398) den hyperprotestantischen Charakter des Socinianismus auch in Hinsicht des Inhaltes festzustellen unternahm. Soll nämlich das katholische und das protestantische Wesen je durch die Auffassung der vorherrschenden Transscendenz und Immanenz des Göttlichen zum Menschlichen bezeichnet sein, so hatte Hilgenfeld eine Menge von Gründen, um an der Reihenfolge der praktischen Bedingungen des christlichen Lebens, welche die Socinianer aufstellen, nachzuweisen, daß dieselben sich der vordringenden Culturbewegung anschließen und daß die göttliche Einwirkung auf diese Richtung des menschlichen Willens berechnet sei, also nicht über dieselbe transscendire. Jedoch dienen mir diese Betrachtungen als Beweis, daß mit dem Schema von Transscendenz und Immanenz auf dem Boden dieser Aufgabe nicht weiter zu kommen ist. Der socinianische Gottesbegriff macht allerdings nicht den Eindruck der Transscendenz über das menschliche Handeln, jedoch nur weil er selbst den Stempel der Endlichkeit trägt, aber der praktische Drang des socinianischen Lebens, so stark er in allen Gliedern des Systems ausgeprägt ist, entbehrt des Maßes durch das für Gott und die Menschen gemeinsame Sittengesetz. Dessen Behauptung im orthodoxen Protestantismus leistet nun die Gewähr, daß derselbe, auch das beschauliche Lutherthum, durch den Gedanken der Praxis des Gottesreiches zur vollen Reife entwickelt werden kann, ohne daß ihm damit eine seinem Princip zuwiderlaufende Gewalt angethan wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint der praktische Zug des Socinianismus, der nur durch den Gedanken der Billigkeit Gottes geregelt ist, als eine Verkümmernng, deren Vorbild im Mittelalter liegt.

kleinlich-rechthaberische Methode der Polemik, insbesondere die bloß ziffermäßige Aneinanderreihung der controversen Punkte, nicht leicht die wichtigen Probleme vor den gleichgiltigen Nebensachen hervortreten, und die Benützung der heiligen Schrift entbehrt der Fähigkeit, den Streit zu schlichten, weil keine der Parteien im Stande ist, die Methode der biblischen Theologie zu erreichen, welche allein die Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst verbürgt.

Der fundamentale Punkt, welcher zwischen den Socinianern einerseits und den Lutheranern und Calvinisten andererseits streitig ist, ist die Frage über die Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Die beiden letzteren stimmen darin überein: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes an dem christlichen Sittengesetze ihren vollständigen Ausdruck und ihr für Gott selbst nothwendiges Maß hat; 2) daß diese Regel des menschlichen Handelns zum Zwecke der Seligkeit dem Bewußtsein des Menschen eingeboren, überdies den ersten Menschen *implicite* in dem bekannten Verbote eröffnet ist und von da an, auch abgesehen von den Promulgationen durch Moses und Jesus, für die religiöse und sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechts gilt; 3) daß Gott alle Uebertretungen dieses Gesetzes durch die Menschen als Verletzungen der öffentlichen Ordnung, als *crimina*, mit dem Tode der Verdammniß bestraft, und zwar nach Nothwendigkeit seiner Natur, welche für die Geltung seines wesentlichen Willens über die Menschen einsteht; 4) daß die Gnadenordnung zur Rettung der Menschen nur unter der Voraussetzung in Geltung gesetzt werden konnte, daß die Menschen von ihrer Strafverpflichtung wie von ihrer Pflicht der Gesetzerfüllung zum Zwecke der Seligkeit durch die volle Satisfaction entbunden würden, welche Jesus als der Gottmensch durch sein unerschuldetes Todesleiden für jene, durch seine freiwillige Erfüllung des für ihn nicht geltenden Gesetzes für diese entrichtet hat ¹⁾, so daß durch diese Vermittelung feststeht, daß auch die an Christus geknüpften Gnadenordnung der ewigen Geltung des Gesetzes als Ausdruckes der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes untergeordnet bleibt. — Hingegen die Socinianer lehren: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes zwar in erster Linie ihr Maß hat an der Würde eines intelligenten Wesens und

¹⁾ Diese Schätzung der *obedientia activa* ist von Beza in die reformirte Theologie herübergenommen worden und gilt, wenn auch nicht bei allen, so doch bei den einflußreichsten Lehrern dieser Schule.

an der *universa honestas*, daß jedoch sein Handeln gegen die Menschen durch diese Regel nur negativ begrenzt ist, positiv aber durch die unmeßbare *aequitas* bestimmt wird als durch dasjenige Verfahren, welches der Geltung eines sittlichen Privatverhältnisses entspricht; 2) daß deshalb die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechtes nicht durch die Geltung eines identischen Sittengesetzes beherrscht ist, sondern die Gesetzgebung Gottes auf ihren verschiedenen Stufen quantitative und qualitative Unterschiede an sich trägt; 3) daß Gott die Freiheit hat, Strafen für die Sünden zu verhängen oder zu erlassen, da dieselben als Verletzungen seiner Rechte nur den privatrechtlichen Charakter von Geldschulden oder Injurien an sich tragen, und daß er eine Veranlassung (nicht die sittliche Nöthigung) zur Vollziehung der verdammenden Strafe nur hat, wenn die Verstocktheit und Hartnäckigkeit des Sünders es fordert¹⁾; 4) daß die Vollmacht Gottes, Sünden unter der Voraussetzung, daß sie bereut werden, zu vergeben, an keine seiner Gerechtigkeit schuldige Satisfactionsleistung gebunden ist, daß also, indem sie sich ausspricht in der durch Christus verbürgten Verheißung, sie zugleich den Grundsatz gelten läßt, daß die Seligkeit durch Erfüllung der Gebote Christi erreicht werde.

Der Vollständigkeit wegen habe ich noch hinzuzufügen, daß Faustus in der biblischen Begründung dieser Gedankenreihe nicht blos eine große Sorgfalt der Vergleichung und Combination der einzelnen Aussprüche beweist, sondern daß er auf zwei Punkten eine fruchtbare und werthvolle Betrachtung anbahnt. Einmal bedeutet wirklich die Gerechtigkeit Gottes in der Bibel nicht den Grund solchen Handelns Gottes mit den Menschen, in welchem die Belohnung von Gesetzerfüllung und die Bestrafung von Gesetzübertretung durchaus *coordinirt* wären, sondern ganz überwiegend den Grund des für die Menschen heilsamen Handelns, so daß die Deutung der Gerechtigkeit als *rectitudo et aequitas* den richtigen Gedanken wenigstens berührt, wenn auch nicht ihn erschöpft. Ferner hat Faustus auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Unterscheidung von Sünden mit erhobener Hand und Sünden aus Versehen (Num. 15) für die Fests-

¹⁾ F. Socin. de Christo servatore, I, 1: Duplex dei justitia, una, qua perpetuo utitur, dum scelestos et contumaces ac perditae spei homines plectit atque exterminat. Crellius l. c. cap. 23 (p. 61): Potestatem habet deus poenam infligendi, ita et non infligendi, nisi forte extrema peccatoris contumacia diversum postulet. Cap. 25 (p. 80): Si aliqua est poena, quam merito cuiquam infligit deus, necesse est jus quoddam ex delicto creaturae natum esse ad poenam infligendam

stellung des Umfangs der Sündenvergebung durch Gott hat, obgleich ihm entgangen ist, daß diese auch durch das Neue Testament bezeugte Abstufung der Sünden ihr Maß an der Geltung der Versöhnungs-idee hat. Vergleicht man nun mit der sorgfältigen exegetischen und dialektischen Bearbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, die sich freilich durch die nachgewiesenen sophistischen Vermittelungen als verfehlt erweist, die Art der Widerlegung, welche Abraham Calov in dem Socinianismus profligatus ¹⁾ übt, so wird die etwa gehegte Erwartung, daß dieser große Held der lutherischen Theologie an Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt dem Gegner überlegen sei, durchaus niedergeschlagen. Die Controverse: *utrum justitia sit essentialis in deo proprietas*, wird auf fast Einer Folioseite abgehandelt. Daß gegen die Anfänge der biblisch-theologischen Methode und die danach durch die Socinianer ermittelten Resultate von Calov bloß die widersprechenden Sätze in Begleitung von ziffermäßig bezeichneten Bibelstellen ins Feld geführt werden, darf mich nicht Wunder nehmen. Denn man erlebt noch heute, daß unsere mit Gründen belegten und mit Widerlegung anderer Ansichten ausgestatteten exegetischen Resultate ohne ihre Gründe angeführt und dann durch ziffermäßige Allegation von solchen Bibelstellen beseitigt werden, deren widersprechender Sinn bestritten war, — und zwar von Männern, denen kein böser Wille dabei zuzutrauen ist. Der einzige dialektische Grund, den Calov für seine Thesis aus den Zugeständnissen der Socinianer anführt, ist nun der, daß, wenn die Hartnäckigkeit des Sünders die Strafe fordere, dies nur so viel heiße, als daß die Gerechtigkeit Gottes ihn zum Strafen nöthige, daß aber ferner dies für alle Sünden außerhalb des Gebietes der Versöhnung gelte, da dieselben sämtlich die Majestät Gottes verletzen, also der Natur und Heiligkeit Gottes durchaus zuwider seien. Ihre Ergänzung findet diese Argumentation noch unter dem Titel *de satisfactione Christi* in der (wiederum keine Folioseite füllenden) Controverse: *utrum deus sine ulla satisfactione peccata nobis condonare potuerit*. Jeder kann zwar von seinem Rechte nachgeben, aber mit Achtung vor der Gerechtigkeit. Die Sünden sind nicht Privatbeleidigungen, sondern Verletzungen der öffentlichen Ordnung, deren Bestrafung einem gerechten Richter von Rechtswegen obliegt. Obgleich nun Gott nicht einem unter dem Gesetze stehenden Richter vergleichbar ist, so doch

¹⁾ Im zweiten der drei Theile seiner *Scripta antisociniana*. Ulm 1684. Fol.

auch nicht einer Privatperson, welche Beleidigungen vergeben darf, sondern er ist als der oberste Weltrichter anzusehen, der niemals gegen die Gerechtigkeit handeln kann.

Dieselben Einwendungen erhebt auch Johann Hoornbeek zu Utrecht, nachher zu Leiden, Verfasser des *Socinianismus confutatus* (drei Bände in Quart, Amsterdam 1650—1664). Seine Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes steht nicht unter der Lehre von Gott, sondern unter der von Christi Satisfaction (Tom. II, lib. III, cap. 1. p. 508 seq.). Dies drückt nicht gerade ein entwickeltes Bewußtsein von der principiellen Bedeutung jenes Begriffes für das reformirte Lehrsystem aus, allein auch Calov ist hierin dem Genossen nur um einen halben Schritt voraus. Jedoch Hoornbeek's Darstellung, indem sie mit größerer dialectischer Beweglichkeit sich auf die Gegner einläßt, verräth auch das Bestreben, den gemeinsamen schwachen Punkt aufzuklären, welchen Calov's corporalmäßige Knappheit ganz geeignet ist zu verstecken. Es ist der Gedanke von der natürlichen Nothwendigkeit der Straferechtigkeit in Gott, welche die Socinianer offen nur als Wirkung des willkürlichen Willens behaupteten, welche sie aber wider ihre Absicht in der Bestrafung der hartnäckigen Sünder durch Gott anerkannten. Hoornbeek begnügt sich nun nicht, die Sache durch dies Zugeständniß als abgemacht anzusehen, sondern er tritt in die Aufgabe ein, die natürliche Nothwendigkeit sowohl der Straferechtigkeit als der Güte Gottes mit den Bedingungen seines Willens in Einklang zu setzen (S. 516). In dieser Richtung stellt er nun folgende Sätze auf: 1) Es ist mit der Gerechtigkeit wie mit der Güte in Gott keine Naturursache gemeint, welche nur in einer Richtung wirkt, welche also im Widerspruch mit dem Willen wäre, sondern eine solche Ursache, welche nicht ohne Grund wirkt, nämlich nicht ohne daß sie vom freien Willen aufgenommen würde. 2) Indem die natürlichen Eigenschaften in Gott seinem Willen vorhergehen, so kommen sie doch zur Wirkung nur durch Vermittelung des freien Willens. 3) Die entgegengesetzten Eigenschaften, wie Güte und Gerechtigkeit, treten nicht in Widerspruch, denn in Gott selbst sind sie identisch, in ihren Wirkungen werden sie auf verschiedene Objecte bezogen, die Güte auf die Dinge, sofern sie sind, die Gerechtigkeit auf menschliche Entschlüsse, sofern sie böse sind. 4) Unter dieser Voraussetzung ordnet Gott überhaupt die Wirkungen seiner Güte und Gerechtigkeit nach seinem freien Willen oder, wie es vorher (S. 513) einmal heißt, nach seinem weisen Beschlusse; der Art, daß ihre Verbin-

dung und Uebereinstimmung in die Augen fällt. Daraus folgt nun 5) daß, indem Gott seiner Natur nach im Allgemeinen die Sünde strafen will, er doch in jedem einzelnen Falle einen Beschluß faßt, die Strafe zu vollziehen. — Meint man, daß mit dieser Darstellung das Problem so gelöst ist, daß nicht die socinianische Ansicht sich in deren Lücken wieder festsetzen könnte? Wenn die Wirkungen der Güte und der Gerechtigkeit nach dem freien Willen und dem weisen Beschlusse Gottes abwechseln, also diesem untergeordnet sind, wenn aber die Wirkungen allein unsere Erkenntnißgründe für jene Eigenschaften sind, ist es dann undenkbar, daß diese überhaupt durch den Willen Gottes hervorgebracht werden? Sollen hingegen diese Eigenschaften als naturnothwendige Qualitäten des Willens behauptet, aber von den Naturursachen dadurch unterschieden werden, daß sie nicht ohne Grund wirken, so muß hinzugenommen werden, daß sie nicht ohne Grund im Willen wirken. Dann wird aber der Schein der Naturnothwendigkeit jener Eigenschaften und zugleich der Widersinn der socinianischen Behauptung, daß jene Eigenschaften in dem grundlosen Willen wurzeln, nur vermieden, wenn man den bestimmten, von Gott erkannten oder gedachten Grund (ratio) in Gottes Willen erkennt, den einen stetigen Endzweck (finis), in dessen Richtung alle erkennbaren wechselnden Wirkungen Gottes liegen. Dieser eine Endzweck der Wirkungen und Offenbarungen Gottes in der abgestuften Gliederung der Naturwelt und der Menschengeschichte muß aber zugleich erkannt werden dürfen als identisch mit dem ihm bewußten Selbstzwecke Gottes, als der Ausdruck seines wesentlichen Willens. Denn sonst — wenn der ewige Selbstzweck Gottes den Endzweck der Welt unverhältnißmäßig übersteigt, oder wenn jede Selbstoffenbarung von ihm unterlassen werden kann, — fällt die ganze noch so werthvolle Zweckordnung dem grundlosen Zufall eines willkürlichen Willensactes Gottes anheim. Dann können auch die den abgestuften Wirkungen entsprechenden stetigen Motive des göttlichen Willens, die den Stoff der Eigenschaftsbegriffe bilden, nicht von der Unterordnung unter den grundlosen Willen Gottes eximirt und seine Eigenschaften nicht als die unveräußerlichen Verfahrensweisen Gottes in seiner Selbstoffenbarung begriffen werden. Diese Gesichtspunkte gewinnt die christliche Theologie aus der richtigen Verwerthung ihrer fundamentalen Voraussetzung, daß die Offenbarung Gottes in Christus die höchste mögliche ist, durch die Analyse des Gedankens: Gott ist die Liebe. Mit diesen Gesichtspunkten überwinden wir die Folgerungen aus dem Be-

griffe der absoluten formalen Freiheit Gottes in demselben Maße, als wir den Gesichtskreis auch der protestantischen Orthodoxie überbieten. Denn wir theilen zwar deren absichtliche Tendenz, die Eigenschaften Gottes als seine unveräußerlichen Verfahrensweisen zu behaupten, allein wir vermögen erst auf jener Grundlage, was die Alten nicht geleistet haben, nämlich die Behauptung zu beweisen.

Nach dieser Methode kann auch erst über die Behauptung der Gegner des Socinianismus entschieden werden, daß Gott als der oberste Weltrichter die Sünden als Verbrechen bestrafen muß, ohne wie ein menschlicher Richter einem von ihm unabhängig geltenden Gesetze untergeordnet zu sein. Denn das Sittengesetz, als die Ordnung der Zwecke der möglichen menschlichen Handlungen gemäß dem letzten Endzweck der Welt, welchen Gott als den Inhalt seines Selbstzweckes erkennt und will, nämlich dem Reiche Gottes, — wird von Gott hervorgebracht als das Maß seines Urtheils über die Handlungen der Menschen. Wegen der Beziehung des Gesetzes auf den einen Endzweck der moralischen Welt ist nun die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es von Gott her einen anderen oder entgegengesetzten Inhalt empfangen konnte, als den es hat; wegen der Begründung des Gesetzes auf den bewußten Selbstzweck Gottes, der sich in dem Endzweck der Offenbarung realisirt, ist der Verdacht ausgeschlossen, als ob die Geltung des Gesetzes für ihn seinem Willen übergeordnet wäre. Indem nun das Gesetz die öffentliche gemeinsame Ordnung im Reiche Gottes ist, welche Gott als Herrscher und Richter handhabt, so ist dadurch ausgeschlossen, daß die Uebertretungen des Gesetzes den Geldschulden und Injurien analog seien. Sie verlegen vielmehr das Gemeinwesen und Gott als den Herrn und Vertreter des Gemeinwesens, sie sind also nur dem Begriffe des Verbrechens vergleichbar. Indessen die weitere Folgerung, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen alle Sünden unter diesem Gesichtspunkte bestrafen und zwar mit ewiger Verdammniß bestrafen müsse, wird nicht so von selbst verständlich sein, als die Gerechtigkeit Gottes nothwendiges Wesensattribut ist. Jene Behauptung wird doch beurtheilt werden müssen nach dem Endzweck, in dessen Richtung die gerechte Verfahrensweise Gottes sich bewegt, d. h. diejenige Verfahrensweise Gottes wird gerecht sein, welche die Mittel zu dem Endzwecke des Reiches Gottes unter den Menschen ordnet. Ich vermuthe nun, daß unter diesem Gesichtspunkte die der menschlichen Rechtspflege nachgebildete Vorstellung von der für Gott unumgänglichen Ausübung

des Strafrechts sich nicht bestätigt. Denn deren Devise ist ja der Satz: „fiat justitia, pereat mundus“. Das Symbol, welches dem von uns entwickelten Gedanken der Gerechtigkeit Gottes entspricht, lautet aber: „fiat justitia, ut salvetur mundus“. Dieser Widerspruch bezeichnet nun eine Aufgabe, welche schon lange ihrer Lösung harret. Denn als ein Zeugniß hiervon sehe ich Tholuck's ängstliche Besorgniß an, die er in dem Buche „von der Sünde und vom Verfühner“ seit 1823 nun schon in der achten Auflage (1863) äußert (S. 64), daß durch Verwerfung der juristischen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit dieser Begriff überhaupt ungiltig gemacht und die biblische Darstellung desselben verletzt werde. Ich bin der entgegen gesetzten Ueberzeugung, allein dieselbe zu begründen, ist hier nicht der Ort.

Hingegen wird der Zweck der geschichtlichen Orientirung, den ich jetzt verfolge, durch den Bericht über eine polemische Schrift gegen den Socinianismus gefördert werden, in welcher der gemeinsam evangelische Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit durch die Vergleichung mit den Bedingungen der menschlichen festgestellt wird. Dieser einzige mir bekannt gewordene Versuch, die für die evangelische Orthodoxie so wichtige Principienfrage ausführlich zu erörtern, rührt von einem, wie es scheint, vergessenen reformirten Theologen, Lambert Belthuyssen in Utrecht, her. Derselbe ist Cartesianer gewesen und seine in einem starken Quartband gesammelten ¹⁾ Abhandlungen sind zu Rotterdam 1680 herausgegeben worden. Er ist nicht mehr orthodox gewesen. Die Lehre von der doppelten Prädestination, die er nach einer neuen Methode darzustellen unternimmt, hat er durch die Geltendmachung des negativen Begriffs von der Sünde vielmehr aufgelöst ²⁾; an der Lehre von der Erbsünde ist er durch die Arminianer irre geworden, und ersetzt sie durch die Hypothese von dem activen Sündigen der Embryonen, — in Analogie mit J. Müller. Hingegen in der Lehre von der Satisfaction Christi ist er trotz mancher modernen Mittel mit Absicht orthodox, und um dieselbe gegen

¹⁾ Aber die Sammlung ist nicht vollständig. In ihr fehlt Specimen refutationis libri Crellii de satisfactione Christi, Ultraj. 1648. 12°, das ich in Walch's bibliotheca theol. tom. I, p. 942 angeführt finde.

²⁾ Deshalb hätte er verdient, in Schweizer's Werk über die Centraldogmen in der reformirten Kirche berücksichtigt zu werden.

die Socinianer zu beweisen, zugleich um socinianische oder anabaptistische Einwendungen gegen das staatliche Recht der Kriegführung zu widerlegen, hat er geschrieben „Tractatus de poena divina et humana, in quo probatur necessitas satisfactionis Christi et Christianorum jus belli gerendi“ (95 Seiten in Quart; die Dedication ist von 1664).

„Sofern Gott als Urheber der Vernunft betrachtet wird, sind das Wahre, Heilige, Gute, welche von der Vernunft beurtheilt werden, so nothwendige Dinge, wie daß zweimal drei sechs ist. Daher wird mit Recht Gott zuerst betrachtet als sich genügend, darauf als heilig und gerecht.“ Die Heiligkeit Gottes begründet das Gesetz, nach welchem die Menschen ihr Leben einrichten sollen. In der Heiligkeit besteht das natürliche göttliche Recht, welches für uns als nothwendig zu denken ist, während das positive göttliche Recht, der Grund der ceremoniellen und politischen Gesetze, nicht als nothwendig zu denken ist, weil deren Stoff nicht auf wahre Heiligkeit bezogen ist. Die Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes ist auf keinen Zweck begründet, als ob Gott für sich oder Andere etwas Gutes durch dessen Festsetzung erstrebte, sondern bloß auf das Dasein der vernünftigen Geschöpfe, da das Moralgesetz zum innersten Wesen der Vernunft gehört. Jeder Begriff von Heiligkeit und Sittlichkeit unter der Form des Gesetzes fällt weg, wenn die Strafe weggedacht wird, da kein Gebot ohne Setzung von Belohnung oder Strafe ist. Also kann die Gerechtigkeit für Gott es nicht frei lassen, die Sünden zu strafen oder nicht. — Die entgegengesetzte (socinianische) Ansicht ist von dem Begriffe des menschlichen Gesetzes und der menschlichen Strafen abstrahirt. Im Gebiete des menschlichen Gesetzes ist nicht eine Sache deshalb gerecht oder ungerecht, weil sie vom Menschen geboten oder verboten würde, sondern dies geschieht, weil die Sache an sich gerecht oder ungerecht ist. Deshalb (?) hängt von dem menschlichen Gesetze und der begleitenden Strafdrohung nicht die Moralität der Handlung ab. Denn das menschliche Gesetz verpflichtet nicht das Gewissen. Wir vergehen uns nicht gegen die Heiligkeit der Menschen, wenn wir deren Gesetzen nicht gehorchen (?). Denn die Strafdrohung wird den menschlichen Gesetzen nicht hinzugefügt, um die Moralität der Handlungen zu begründen, sondern um Schaden zu verhüten. Dieser relative Werth der menschlichen Gesetzgebung erlaubt nun zwar den Menschen, unter Umständen die angedrohten

Strafen zu erlassen; da aber das göttliche Gesetz nicht durch das beneplacitum, sondern durch die Heiligkeit Gottes begründet ist, so ist von ihm aus die Strafe für Uebertretungen des göttlichen Gesetzes nothwendig.

In zwei Punkten ist nun die göttliche und die menschliche Strafgerechtigkeit einander ähnlich. Einmal setzen sie in der Uebertretung des Gesetzes eine moralische Schuld (*malum morale*) voraus, weil das Gesetz willensfreien Wesen gilt. Ferner sind beide auf die Sicherung des Gemeinwesens bezogen. Bei der menschlichen Strafgerechtigkeit giebt sich dies daran zu erkennen, daß der ausübende Richter an die Gesetze und das gesetzlich bestimmte Strafmaß gebunden ist. Um aber die Unähnlichkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Strafgerechtigkeit zu erkennen, muß zwischen den Gebieten der *justitia dei punitiva naturalis et arbitraria* unterschieden werden. Die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die an sich nothwendige Geltung des natürlichen Moralgesetzes, dessen Verkündigung keinen Zweck hat und deshalb nicht unter die Leitung der Welt durch Gott fällt, sondern als Ausdruck seiner Heiligkeit zugleich der Eindruck des göttlichen Ebenbildes in dem ursprünglichen Menschen war. Die willkürliche Strafgerechtigkeit Gottes gehört in das Gebiet seiner freien Regierung der Welt nach einem Endzweck. Gemäß der natürlichen Strafgerechtigkeit begeht Gott keine Grausamkeit, indem er die Menschen wegen einer Sünde mit ewiger Verdammniß belegt; gemäß der willkürlichen Strafgerechtigkeit läßt er gelegentlich die schwersten Sünder unbestraft und sucht die geringeren mit vielen Plagen heim. — Die menschliche Strafgerechtigkeit ist nun der natürlichen göttlichen in demselben Maße unähnlich, als ihr die willkürliche göttliche ähnlich ist. Denn die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die Ausgleichung des Uebels mit dem Grade der subjectiven Schlechtigkeit der Handlung und hat weiter keinen Zweck. Die menschliche Strafgerechtigkeit bezieht sich auf die Ausgleichung des objectiven Schadens einer Handlung und hat daneben den Zweck, der Wiederholung desselben vorzubeugen und durch das Straferempel Besserung herbeizuführen. Ferner drückt die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes seinen Haß zugleich gegen die Sünde und den Sünder aus; der menschliche Richter aber hat mit dem Haße gegen das Verbrechen die Liebe gegen den Verbrecher

zu verbinden. Dem Maße der Unähnlichkeit in diesen Verhältnissen entspricht nun aber die Ähnlichkeit zwischen der menschlichen Strafgerichtigkeit und der willkürlichen Gottes. Wie beide durch Zweckbestimmungen geleitet werden, so erscheint in beiden Gebieten diejenige Strafe als nicht nothwendig, sondern als grausam, welche nicht den Werth eines Strafexempels oder Besserungsmittels hat. Hingegen begründet es die natürliche Strafgerichtigkeit Gottes, daß seine Barmherzigkeit gegen das Menschengeschlecht nur unter der Bedingung voller Strafleistung für die menschlichen Sünden zur Ausübung kommen konnte. Nun ist es unerkennbar, was eigentlich die Strafgenugthuung an sich ist (wir erkennen nur, daß durch sie die Schuld aufhört und wir von den Uebeln frei werden, welche nach Gottes Gerechtigkeit der Sünde folgen); deßhalb können wir auch keinen klaren Begriff davon bilden, wie die göttliche Strafgerichtigkeit den Ersatz einer Person durch die andere erlaube. Deßhalb ist es auch ziellos, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Billigkeit oder Unbilligkeit dieser Verfügung nach den Maßstäben der willkürlichen göttlichen oder der menschlichen Gerechtigkeit zu beweisen. Es genügt also die Erkenntniß a priori, daß Gottes natürliche Gerechtigkeit die Strafe für das Vergehen nothwendig macht, und der Beweis aus der Schrift a posteriori, daß wir alle als Sünder des ewigen Todes schuldig sind und daß für uns Christus die Strafe getragen hat, um der Gerechtigkeit Gottes genugzuthun.

Diese wunderlichen Erörterungen aus dem Naturrecht haben wenigstens das Verdienst, daß in ihnen ein Problem anerkannt ist, dessen Vorhandensein den großen Bekämpfern des Socinianismus gar nicht aufgegangen ist. Indessen die wünschenswerthe Lösung desselben ist hier nicht erreicht. Was als Hauptmerkmal der menschlichen Strafe, d. h. der Strafe im juristischen Sinne, angegeben ist, der Zweck der Abschreckung und Besserung, wird von den Criminalisten der Gegenwart in der Beziehung gerade geleugnet; denn jene Zwecke bezeichnen vielmehr den ethischen oder pädagogischen Sinn der Strafe. Ferner ist es uns völlig unmöglich, bei der natürlichen Gerechtigkeit Gottes und bei seiner Gesetzgebung von dem sittlichen Endzwecke zu abstrahiren, der etwa in dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes ausgedrückt ist. Welthuyssen selbst scheint dies gelten zu lassen, indem er eine Ähnlichkeit der menschlichen Strafgerichtigkeit mit der natürlichen Gottes darin erblickt,

daß jene im Dienste eines Gemeinwesens stehe. Also scheint er, obgleich er direct jede Zweckbestimmung des göttlichen Gesetzes leugnet, doch indirect das Gemeinwesen des Reiches Gottes als den Zweck der natürlichen göttlichen Gerechtigkeit vorauszusetzen. Allein dies ist doch nicht seine Meinung, da er durch die Gesetzgebung Gottes nur den Einzelnen das Ebenbild Gottes einprägen läßt, und da er später (S. 55) erklärt, daß, wenn die Menschen im status integritatis verharret hätten, sie keiner weiteren Gesetze und keiner Gesellschaft (societas) bedurft hätten; denn wenn Jeder nach seinem Urtheile richtig gehandelt und seine Pflichten gegen Andere richtig erwogen hätte, so wären alle Untugenden weggefallen, deren gegenseitiger Streit erst die Gründung einer Gemeinschaft nöthig gemacht hätte. Wer kann denn aber Pflichten außerhalb der sittlichen Gemeinschaft denken? Wer ein göttliches Gesetz ohne Zweck für die Menschen und deren Bewußtsein? Wer kann in dem naturnothwendigen Attribut der Gerechtigkeit eine sittliche Eigenschaft erkennen, wenn er von der Annahme eines bewußten Zweckes in derselben abstrahiren soll? Sind dies nun Ungeheuerlichkeiten, die aus einer Schärfung desjenigen naturalistischen Zuges entspringen, in welchem sich die ursprüngliche Orthodoxie bei der Behandlung des Gottesbegriffes harmlos bewegte, so erreicht Velthuisen seine antisocinianischen Resultate in der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch dieselbe falsche Distinction, welche die Socinianer für ihren entgegengesetzten Zweck gebraucht hatten. Die Unterscheidung zwischen *justitia naturalis* und *arbitraria* unter den entgegengesetzten Merkmalen entspricht gänzlich der socinianischen Unterscheidung zwischen *justitia universalis* und *particularis*, denn es ist auch keine der beiden Distinctionen darauf angelegt, in eine Einheit des Verfahrens Gottes zurückgenommen zu werden. Deshalb ist es formal ebenso falsch, indem Velthuisen nur die *justitia naturalis* für die Frage nach der Sündenvergebung in Anschlag bringt, als indem die Socinianer nur die *justitia particularis* dafür verwerthen. Auch darin folgt Velthuisen dem von den Socinianern gegebenen Impulse, daß er es aufgibt, die Uebertragung von Strafe als Strafe auf einen Unschuldigen als rational zu erweisen, sondern sich begnügt, die Wahrheit jener Annahme bloß auf das Zeugniß der Schrift hin zu behaupten.

Die orthodoxe Lehre von der *satisfactio Christi* in ihrer besondern Vermittelung durch die Deutung der *obedientia Christi*

passiva et activa steht, wie ich oben (S. 288) angedeutet habe, in Wechselwirkung mit der Voraussetzung, daß das Gesetz Gottes das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen von jeher principiell bestimmt und daß dasselbe als natürliches Gesetz, als Dekalog und als Gesetz Christi stets den gleichen Inhalt hat. Dagegen hatten die Socinianer den Inhalt des mosaischen und des christlichen Gesetzes quantitativ unterschieden, ohne daß sie zu leugnen wagten, daß den Menschen das natürliche Bewußtsein vom Sittengesetz angeboren sei. Dadurch waren die Orthodoxen nicht herausgefordert, ihr Princip überhaupt in Erwägung zu ziehen. Die Controverse drehte sich demnach nur um die Frage der Vollkommenheit des mosaischen Gesetzes, welche Calov und Hoornbeek deßhalb leicht beweisen können, weil auch die socinianische Behauptung oberflächlich genug gefaßt ist. Näher läßt sich Velthuisen auf dieses Thema ein, weil er trotz seiner Voraussetzung von der Wiederholung des natürlichen Gesetzes im alten und neuen Bunde die Abweichungen nicht verkennet, welche zwischen den Gesetzen des Moses und Christi vorliegen. Dahin gehören z. B. die neutestamentlichen Gebote der Monogamie, des Verzichtes auf Ehescheidung, der humanen Behandlung der Kriegsgefangenen. Allein diese Gebote sollen keine größere Vollkommenheit des Handelns vorschreiben als die entgegengesetzten Zugeständnisse des Moses, so gewiß, als auch diese dem natürlichen Gesetz nicht widersprechen! Der Beweis für diese Behauptung ist folgender. Unter allen Umständen ist es gesetzwidrig und sündhaft, wenn man das höchste Ziel mit Willen nicht anstrebt, mit Willen nicht so vollkommen wie möglich lebt. Aber sofern es wechselnde Umstände giebt, in denen auch die Pflichten der Menschen wechseln, so sollen wir nur diejenigen Aufgaben der Religion und Liebe erfüllen, zu denen wir nach dem Maße der uns verliehenen Gnade geschickt sind. Hiernach enthält das Gesetz zwei Arten von Geboten, absolute und solche, welche sich nach den Graden der subjectiven Vollkommenheit richten. Wer also eins der letzteren übertritt, begeht darin keine Sünde, wenn es auf einen höhern Grad von Vollkommenheit berechnet ist, als welchen er einnimmt; höchstens ist seine Sünde eine indirecte, sofern er versäumt hat, den höhern Grad der Vollkommenheit zu erreichen. Die Gebote der zweiten Klasse nehmen nun den Charakter der Civilgesetze an, welche nur die äußere Handlung fordern, aber gemäß dem letzten Gebote des Dekalogs *ex animo praestandam* (unverständ-

lich!). Hierher gehören nun jene neutestamentlichen Gebote, welche als Gebote für die subjectiv Vollkommenen keine objectiv größere Keuschheit, Liebe und Milde zumuthen als der Dekalog, sondern nur die bestimmten Aeußerungen dieser Tugenden.

Ich bin weit entfernt, die sehr individuelle Haltung zu verkennen, welche diese ethische Gedankenreihe Velthuisen's ebenso an sich trägt wie die oben dargestellte naturrechtliche. Dieselbe ist gewiß bedingt durch die eigenthümliche Mischung von Orthodoxie, von Nachgiebigkeit gegen socinianische und arminianische Muster und von cartesianischem Rationalismus, welche sich in diesem Theologen verbunden haben. Allein man darf schwerlich erwarten, bei den theologischen Zeitgenossen eine größere Reife des Urtheils auf jenen Gebieten zu finden. So weit man sich nicht an Aristoteles anlehnen konnte, hatte man damals überhaupt keine entwickelten ethischen Begriffe; insofern die Principien der orthodoxen Theologie ethische Probleme einschließen, war man in der Blüthezeit der Orthodoxie sich ihrer nicht bewußt; und was die ethische Tendenz im Socinianismus und Arminianismus betrifft, so war sie durch den leitenden Gottesbegriff von vornherein schief gerichtet. Velthuisen nun, der nur noch mit einem Fuße in der Orthodoxie stand, zeichnet sich unleugbar durch die Einsicht aus, daß die gebräuchlichen Voraussetzungen von der Gerechtigkeit Gottes und von der Identität des Gesetzes auf allen Stufen seiner Geltung des wissenschaftlichen Beweises bedürfen. Sollten also wirklich seine Beweismittel unter der Linie der damals allgemeinen Bildung der orthodoxen Theologen in ethischer Richtung zurückgeblieben sein? Dies ist mir deswegen unwahrscheinlich, weil die vollständig Orthodoxen dieselben Grundsätze über die Naturnothwendigkeit der Strafgerechtigkeit Gottes und über das den Menschen angeborene Bewußtsein von dem christlichen Sittengesetz hegten, in deren Consequenz Velthuisen seine wunderlichen Resultate gefunden hat. Indem aber zu denselben auch socinianische Eindrücke und Vorbilder mitgewirkt haben, so darf daran erinnert werden, daß die ganz orthodoxen Polemiker gegen die Trennung der *justitia dei universalis* und *particularis* durch die Socinianer, ferner gegen deren Beobachtung des Abstandes zwischen dem mosaischen und dem christlichen Gesetze und die Folgerungen daraus sich nur verschlossen, nicht aber eine richtige Theodicee dagegen gesetzt hatten. Die verstärkte Betonung der naturalistischen Voraussetzungen des orthodoxen Systems durch Velthuisen und seine

ebenso entschiedene Behauptung, daß die positiven Elemente des Systems nur aus der heiligen Schrift beweisbar seien, bezeichnet nun den Umschwung in der Orthodoxie selbst, welcher durch die Steigerung der rationalen Ansprüche herbeigeführt war und in welchem die bis dahin stillschweigend geltende Voraussetzung zu Grunde geht, daß die kirchliche Lehre ebenso vernunftgemäß wie schriftgemäß sei.

Da aber die verschiedenen Kirchen nicht denselben Lehrinhalt aus der Schrift zogen, so suchte demnächst der auf Einheit gerichtete Bildungs- und Erkenntnißtrieb seine Befriedigung auf der Grundlage des reinen Naturalismus und stieß die positiven Bedingungen der Religion ab. Es folgte in verschiedenen Ansätzen der theologische Naturalismus. So falsch nun diese Richtung ist, so hat sie doch die sehr verdienstliche Wirkung geübt, den scotistischen Gottesbegriff und die aus ihm in verschiedenen Abstufungen abgeleiteten Anschauungen von der absolutistischen willkürlichen Regierung der Welt durch Gott außer Geltung zu setzen. Hierin bewährt sich das Recht der Aufklärung gegen ein specifisch mittelalttriges Motiv der religiösen Bildung, welches neben der ethischen Weltanschauung der echten Reformation im Socinianismus fortgewirkt, aber auch in Gestalt der Prädestinationslehre die Kreise der reformatorischen Bewegung verwirrt hatte. In der Gegentoart ist nun auch der theologische Naturalismus abgelebt. Man weiß, daß das universelle Sittengesetz dem menschlichen Bewußtsein erst durch die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus einverleibt ist, daß es niemals eine wirklich natürliche Religion gab, die nicht positives Heidenthum war, daß die Intensität, die Klarheit und der bestimmte Umfang des Gewissens als Erwerb der Erziehung sich nach den geschichtlichen Stufen der Religion und der Cultur richtet. Ist es unter diesen Umständen erlaubt, die Theologie auf Vorbilder zurückzuführen, deren Princip die naturalistische Annahme ist, daß allen Menschen, auch im Sündenstande, das Bewußtsein von dem unbedingt verpflichtenden Gesetze der Liebe zu Gott und zum Nächsten angeboren sei? Aber das Schlimmere ist, wenn zugleich der Gottesbegriff zu gewissen Aufgaben so gehandhabt wird, als ob das Werden und die Veränderung Gottes die berechnete Form der Sätze über die Art seiner Offenbarung wäre und als ob die Verneinung Gottes durch sich selbst oder sein Verzicht auf die Ausübung gewisser Eigenschaften, was auch die waghalfigsten Scholastiker als undenkbar bezeichnet haben, durch Vorspiegelung irgend eines Zweckes gerecht-

fertigt werden könnte. Solche Fehlgriffe hängen unter Anderem davon ab, daß in der neuerdings vorherrschenden Methode der Geschichte der Theologie oder der Dogmengeschichte dem Gottesbegriff und seinen nächsten Verzweigungen in den Eigenschaftsbegriffen diejenige Aufmerksamkeit nicht gewidmet wird, die demselben in erster Linie gebührt. Ich wünsche durch meine hiermit zu schließende Darstellung einer besonderen Entwicklungsreihe des christlichen Gottesbegriffes diesen Mangel und seine übeln Folgen zum Verständniß zu bringen.

In dem zweiten Artikel dieser Abhandlung, Heft 1. S. 129. Z. 13 v. u. ist anstatt: Uebereinstimmung mit diesem behauptet deßhalb, zu lesen: Uebereinstimmung mit Duns behauptet hingegen u. s. w.

Das Gebet des Herrn.

Von

Dekan H. Bauer in Weinsberg.

Die Abhandlung des Herrn Vicentiaten Hanne über diesen Gegenstand in Jahrb. f. D. Th. XI, 3, S. 507 ff. wird von der Redaction mit der Bemerkung begleitet, daß sie den einzelnen Anschauungen keineswegs zustimme, wohl aber die Ergebnisse zu weiterer Prüfung empfehle. So mag es denn einem praktischen Theologen gestattet sein, denselben Gegenstand zu besprechen und diese Prüfung zu beginnen.

Herr Vic. Hanne hebt als etwas nahezu Neues eine Auffassung der drei ersten Bitten hervor, von der ich wenigstens seit vielen Jahren als selbstverständlich Gebrauch* mache, bestimmt dann aber doch den Hauptinhalt und Zusammenhang der sogenannten sieben Bitten in einer Weise, welche nothwendig Widerspruch hervorrufen muß. Daß die drei ersten Bitten: *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου* nicht die Form eigentlicher Bitten haben, — darüber verlieren wir kein Wort, es liegt auf flacher Hand. Es sind allerdings vielmehr drei Wünsche des Betenden; er sagt: mein Wille und Wunsch ist, daß u. s. w. Aus dieser Form nun schließt Hanne, daß diese drei ersten Glieder des Herrngebetes gar keine Bitten zu Gott sein können, es müßte sonst der Herr angeredet sein. Höchstens ein trotziger Forderer (welcher kein gutes Wörtlein ausgeben will) könnte in der von Jesu gewählten Form sprechen, Er aber lehrt kindlich beten.

Diese Einwendungen hätten Recht, sobald wir die drei ersten Sätze wesentlich und in erster Linie oder gar ausschließlich als Bitten an Gott für die eigene Person fassen wollten, so aber ist's nicht gemeint und darum wird sich bei näherer Betrachtung gerade die gewählte Form als die passendste herausstellen.

Wir gehen aus vom Begriff des Gebetes, das einseitigerweise gar häufig nur als objectives Gnadenmittel oder als subjectives

Tugendmittel behandelt wird. Es ist allerdings beides, aber nur nebenbei; in erster Linie hat unser württembergisches Confirmationsbüchlein Recht, wenn es ein kindliches Beten und gottseliges Leben hinstellt als die Bethätigung des Glaubens und der Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns. Das Gebet ist die nothwendige unmittelbare Aeußerung und Darstellung der Religiosität und insbesondere eines kindlichen Verhältnisses zu Gott; es ist der persönliche Umgang mit Gott. Spricht aber der Mensch mit Gott, schüttet er sein Herz vor ihm aus, so kann des Beters Sinn dabei gerichtet sein — entweder mehr auf den Gott und Vater, zu welchem er betet, oder mehr auf seine eigene Person, auf die Zustände des Betenden.

Im ersten Falle bricht der Beter beim Gedanken an Gottes Herrlichkeit und längst empfangene Wohlthaten in Preis und Dank aus. Im zweiten Falle bleibt nichts Anderes übrig, als seine eigene Schwachheit und Sünde demüthig zu bekennen, aber auch reumüthig zu dem ernstesten Vorsatz der Besserung und Bekehrung sich aufzuschwingen, und dieser Vorsatz wird sich gestalten zum Gelübde, zu einem bestimmten Versprechen gegen Gott. Das Gefühl der eigenen Noth und Bedürftigkeit aber und der Glaube an den herrlichen, allmächtigen und allgütigen Gott werden sich zusammenschließen und dem Beter Freude geben zum Bitten in jeglicher Noth. In solcher Art gestaltet sich das Beten als 1) Preis und Dank, 2) Bekenntniß und Gelübde, 3) als Bitten. Diese drei theoretisch allerdings wesentlich verschiedenen Gebetsformen werden aber im Leben auf mannichfache Weise und innig sich verschlechten und thun das auch im Vaterunser.

Nothwendig muß bei allem Beten zuerst, mit der Hinwendung zu Gott, der Gedanke an die Herrlichkeit dessen, vor welchem man steht, des Beters Herz mit Preis und Dank erfüllen, wie das im Eingang des Vaterunser geschieht. Denn es wird der Gott angesprochen, welcher so gnadenreich und wohlthätig gegen uns sich erwiesen hat, wie nur irgend ein Vater sich erweisen kann gegen seine Kinder, und er wird verherrlicht zugleich als der, welcher des Himmels Vollkommenheiten besitzt, welcher der göttliche Vater ist.

Wendet sich nun der Gedanke vom Vater im Himmel hinüber zu dem Beter, so muß diesem vor allem Andern zum Bewußtsein kommen die eigene Bestimmung, die hohe Berufung des Menschen und die heilige Verpflichtung, dem Gnadenrufe Gottes zu folgen. Was könnte passender sein, als die feierliche Erklärung des Beters,

daß er seine hohe Berufung anerkennt und auch willig ist, ihr auf den von Gott vorgezeichneten Wegen zu folgen?

Vic. Hanne findet in der ersten Bitte den Sinn: „Ich will, Gott, dir mein Herz öffnen, daß du einziehst und sein Heiligthum wirfst, will mich dir auf diese Weise völlig und rückhaltslos zu eigen ergeben. Also es ist mit anderen Worten der Ausdruck des Glaubens, der ja ein Sichergeben an den himmlischen Vater ist“ u. s. w. Dem Glauben geht aber das *μετανοεῖν* voran und so liegt also in Bitte I „das Bekenntniß, Buße thun und Glauben sich aneignen zu wollen“.

Nach Bitte II und III aber „bereitet sich der Beter durch die wahre Sittlichkeit vor auf die Erscheinung des Reiches Gottes. Denn Gottes Wille ist, daß Er Herrscher sei auf Erden und alle Weltbewohner hinangelangen zur Vollkommenheit in religiöser und sittlicher Beziehung“. Dagegen müssen wir bemerken: der Glaube ist gar nicht das Erste, sondern er kommt erst aus der Predigt. Darum hat es schon Luther besser verstanden, wenn er die Heiligung des göttlichen Namens da sucht, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, wenn er das Reich Gottes da kommen läßt, wo der himmlische Vater seinen heiligen Geist giebt, daß wir seinem heiligen Worte glauben u. s. w.

Jeder Name ist ein Wort zur Benennung einer Sache oder Person, und haben wir den Namen, so ist uns der Benannte auch bekannt geworden. Gottes Name also ist Gott als der unter uns benannte, der uns geoffenbarte, von uns erkannte. Heilig gehalten wird Gottes Name, wenn wir die Offenbarungen desselben (in seinem Worte und in der Predigt desselben) in gebührender Weise aufnehmen und verwenden, um Gott immer besser zu erkennen und zu bekennen, indem auch wir eifrig sind, von ihm zu hören, zu lesen, zu reden und in Gedanken wie im Gebete mit ihm umzugehen. Die rechte Heiligung des göttlichen Namens bringt also richtige Gotteserkenntniß und aus der Predigt kommt allerdings, aber als etwas Neues — der Glaube. Der Glaube aber, natürlich der echte bußfertige Glaube, vermittelt den Eintritt in das durch Christum aufgerichtete göttliche Gnadenreich. Die Bitte II also ist auf den lebendigen Glauben gerichtet, welcher uns erst zu rechten Jüngern Jesu Christi macht und das Gemeinschaftsband der Gemeinde des Herrn bildet, Ephes. 4, 5. Eng damit verbunden und doch wieder selbstständig ist die Bitte III, welche von den Früchten des wahren Glauben-

bens handelt, von dem in Liebe thätigen Glauben, von der Erfüllung des göttlichen Gesezwillens — nach Gottes Offenbarung (I), in des Glaubens Kraft und Trieb (II). Das geoffenbarte Wort (I) soll II) als Evangelium geglaubt und III) als Gesetz erfüllt werden.

Wir sehen nicht recht ein, wie man die drei ersten Bitten parallelisiren kann mit den drei ersten Geboten, vertheidigen aber läßt sich eine Zusammenstellung mit den drei Glaubensartikeln. Denn der Vater ist es, welcher sich offenbart (I), und zwar in dem Sohne, welcher das Reich gegründet hat und zu Genossen desselben uns Menschen aufnimmt (II); der heilige Geist aber muß den Vater und Sohn in uns verklären und zur rechten Erfüllung des Gotteswillens uns tüchtig machen (III). Also um die richtige christliche Erkenntniß, um den wahren Glauben und die echte Heiligung handelt es sich in den drei ersten Bitten, um die drei höchsten, alles Weitere in sich fassenden Güter des christlichen Lebens. Die Sehnsucht nach diesen geistlichen Gütern paßt wohl auch trefflich an die Spitze eines Gebetes?

In welcher Form aber lehrt uns der Herr um das Alles beten? Wir haben schon gehört: er heißt uns nicht einfach Gott bitten, daß uns der solches Alles geben möge. Um diese geistlichen Güter muß der Mensch selber ringen mit Furcht und Zittern, mit Wachen und Beten; der Mensch selber auch muß trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Darum also sollen wir beten: es ist unser erster und innigster Wunsch, daß dein Name geheiligt werde, dein Reich komme u. s. w. Ist es uns aber Ernst mit diesem Bekenntniß, so muß dasselbe in sich schließen den aufrichtigen Vorsatz, das heilige Gelübde, uns selber auch demgemäß zu verhalten, Gottes Offenbarungen treulich und heilig zu benützen, damit wir Bekenner des einen Glaubens werden und unser ganzes Wesen und Leben dem Herrn heiligen nach seinem Wohlgefallen.

Betet nun Jemand so, mit diesen Bekenntnissen und Gelübden, — ist's denkbar, daß er das thut in eitlem Selbstvertrauen, in dem Wahn, selber das Alles leisten zu können in eigener Kraft? Versteht es sich bei einem christlichen Beter, ja verstand es sich schon bei einem echten Israeliten (Daniel 9, 18 f.) nicht ganz von selbst, daß jenes Versprechen des Menschen in sich schließt das Flehen zu Gott: „Hilf du dazu, la du Alles wohl gelingen!“? Wir bitten also zugleich den Vater im Himmel um sein Wort und um seinen Geist, damit wir hören und erleuchtet werden, Buße thun und glauben, gehorsam werden in kindlicher Liebe, nicht knechtischer Furcht.

Damit enthüllt sich nun, warum der Herr so treffend das *ἀγία-σθήτω, ἐλθόντω, γερηθήτω* setzte; nur in dieser Form sind Bekenntniß und Gelübde und zugleich die Bitte eingeschlossen und ausgesprochen. In diesen drei ersten Bitten (denn wir sehen keinen genügenden Grund, diese herkömmliche Bezeichnung zu verlassen) sind nun die wichtigsten Angelegenheiten Gottes und seines Reiches unter uns betend betrachtet und besprochen: *ὄνομά σου, βασιλεία σου, θέλημά σου*.

Jetzt erst geht der Beter zu seinen eigenen Angelegenheiten und Bedürfnissen weiter, und zwar, wie das ganze Gebet des Herrn aus dem Geist der Liebe geboren ist, (im ersten und zweiten Theil) durchaus fürbittend, also *ἄξιον ἡμῶν* —, *ἀμαρτίας ἡμῶν* —, *ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ῥῶσαι ἡμᾶς* —. (Wir schließen uns nämlich, hier ohne weitere Begründung ¹⁾, an den Text bei Matthäus an, als den vollkommeneren, gegen Hanne's Bevorzugung des Lucas.)

Werden wir jetzt noch Fragen aufwerfen können, ähnlich denen: warum nicht zuerst die Demüthigung komme und alsdann die Erhebung, warum nicht die Bitte um Sündenvergebung vor der uns Reich Gottes erhoben werde, u. dgl. m.? Wenn des Betenden Sinn zuerst sich aufschwingen muß zu dem Gott, mit welchem er redet, und wenn Gott und Gottes Angelegenheiten gerade dem frommen Beter höher stehen müssen als seine persönlichen Anliegen, nun, so müssen auch die drei ersten Bitten voranstehen. An Demüthigung fehlt es dabei wahrhaftig nicht, denn wer könnte es übersehen, daß jene drei Bitten nothwendig die Anerkennung in sich schließen: bis jetzt fehlt es noch an der Heiligung des göttlichen Namens, an der unwandelbar sicheren Mitgliedschaft (auch an der genügenden Verbreitung) des göttlichen Reiches, es fehlt noch an der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens? Nur im Munde eines Vollkommenen wären die drei ersten Bitten überflüssig geworden für seine Person, obgleich er dieselben immer noch fürbittend mitbeten könnte. Vollkommene aber sind auch die Apostel des Herrn nicht gewesen und es ist deswegen gar nicht abzusehen, warum sie blos „um die [nicht hierher passende] endgeschichtliche herrliche Vollendung des Reiches hätten bitten können“. Auch die Apostel mußten noch beten: stärke uns

¹⁾ Wir sind auch der Ansicht, daß Bitte IV das *ἐπιούσιος* am besten als „nothdürftig“ erklärt wird, aber Luther's „täglich“ wird im Sinne kaum viel abweichen. Was man für jeden einzelnen Tag braucht, das ist eben keinerlei Ueberfluß, sondern die tägliche Nothdurft.

den Glauben, uns Kleingläubigen; auch die Apostel hatten noch nicht des Geistes Fülle. Und so gewiß „ἐρχεσθαι = בִּיטָא = kommen, nicht = sich ausbreiten ist“, ebenso gewiß bringt das Kommen zu Allen oder nur zu Vielen auch die Ausbreitung des Reiches mit sich.

Nachdem der Beter zuerst ganz der Sache Gottes und der Förderung seines Reiches bei Allen sich hingegeben hat, kann er mit guter Zuvorsicht zu seinen eigenen Angelegenheiten weiter gehen. Mit diesen anzufangen, wäre eine ganz falsche Ordnung gewesen. Wohl aber motiviren die Bekenntnisse und Gelübde in I—III auch die Bitten IV—VII; der Mensch mag nun — so zu sagen — würdiger, jedenfalls empfänglicher erscheinen für den Empfang dessen, was er in Bitte IV—VII ersieht. Die Kräfte des Guten, welche I—III ersieht werden, setzen den Menschen in den Stand, allem Bösen in V—VII zu widersagen und obzusiegen.

Vorausgeschickt ist hier noch das tägliche Brod, des Leibes Nahrung und Nothdurft, natürlich nicht vorangestellt als das Wichtigste, sondern eher im Klimax. Offenbar haben wir eine entschiedene Parallele zu jenem Worte Matth. 6, 33: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit (I—III). dann ταῦτα πάντα (namentlich ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος) προστεθήσεται ὑμῖν. Auch da verknüpft also der Herr ganz wie im Vaterunser, und es bedarf wohl die scheinbare Voranstellung der Leibes-Nothdurft, welche sich nun einmal den Menschen so gewaltig aufdrängt, keiner weiteren Entschuldigung. Eigentlich ist Bitte IV der Abschluß von I—III, und erst wenn die Sorgen um unsere nothdürftige Existenz, wenn die gemeinen Anstrengungen wider den Hunger Herz und Kopf nicht mehr gefangen halten und beschweren, können wir wieder zu den geistigeren Anliegen und Aufgaben des Lebens uns erheben.

Raum wird es nöthig sein, aber doch will ich es nicht unterlassen, ausdrücklich zu bemerken: so gewiß bei I—III mit dem Bekenntniß und Gelübde das Bitten sich verbindet, ebenso gewiß darf das Bitten IV—VII nicht ohne Bekenntniß und Gelübde ¹⁾ bleiben. Der Mensch bekennet seine physische Bedürftigkeit und die Sündennoth, in welcher er steckt, und wie könnte er Gottes rettende Hand um Hülfe anrufen ohne den ernststen Willen, selber auch Hand anzulegen und auch seinerseits zu arbeiten und zu kämpfen wider die Sünde?

¹⁾ Dieses besonders hervorspringend in der zweiten Hälfte der fünften Bitte.

Denn so viel ist klar, wie I—III die Sehnsucht nach den höchsten geistlichen Gütern sich ausspricht, so bittet V—VII um Rettung vom Verderben der Sünde. Das Heil aus Gott möchte der Mensch sich zu eigen machen, um desto gewisser auch aus den umstrickenden Banden des Bösen sich losmachen zu können zur seligen Freiheit der Kinder Gottes.

Vic. Hanne giebt auch den drei letzten Bitten mehr eine positive Wendung; man bitte um das Festbleiben im Glauben, erreichbar durch Wegschaffung der Hemmungen im Innern und von außen. Dabei soll Bitte VII identisch sein mit VI, τὸ πονηρόν also = das Böse, die versuchende und verderbende Sünde.

So gewiß uns aber eine solche Tautologie in diesem kurzen Mustergebete als wesentlicher Makel erscheinen müßte, so gewiß wir auch in den Bitten II und III nichts Tautologisches finden konnten: ebenso gewiß wird es sich mit Bitte VI und VII anders verhalten. Mag auch die Auffassung des τὸ πονηρόν = das Böse noch so viele Vertheidiger haben, wir müssen doch Luther's Uebersetzung Recht geben. Denn sprachlich heißt ja πονηρόν in erster Linie: was Mühe macht, Leid bringt, also Uebel, und ebendahin weist uns auch der Zusammenhang.

Wie I—III der Betende schöpfen wollte aus dem Reichthum der göttlichen Gnadensätze, so begehrt derselbe IV—VII Hülfe für seine Armuth, Beistand Gottes gegen alle Noth des menschlichen Lebens hienieden. Die Ursache und die stets offene Quelle alles menschlichen Elends ist aber die Sünde, und es könnten somit die Bitten V—VII allerdings noch kürzer zusammengefaßt werden in die eine: errette uns von der Sünde. Soll aber diese Bitte doch etwas näher specificirt werden, so müssen wir unterscheiden: 1) die Schuld der Sünden bei Gott, welche schwer auf allen Menschen liegt; 2) die Herrschaft, welche die Sünde über den Menschen gewonnen hat und welche vor allen Dingen darin sich zeigt, daß er beständigen Versuchungen ausgesetzt ist; 3) die eben damit längst und stets aufs Neue wohlverdiente Strafe. In diesen drei Punkten scheint das Wichtigste und Wesentlichste befaßt zu sein, was in Betreff der Sünde ins Auge zu fassen ist, und es zeigen somit die drei letzten Bitten den passendsten Fortschritt, indem sie den Vater im Himmel anrufen:

V) um Vergebung der Sündenschuld,

VI) um seinen Beistand wider die Versuchungen des Bösen und

VII) um Erlösung von der Sündenstrafe.

Auch die Anordnung dieser drei Bitten ist die zweckmäßigste. Man könnte freilich sagen: der gute Wille, den Versuchungen zu widerstehen, muß der Vergebung vorangehen, erst wo der ernstliche Wille, sich zu heiligen, vorhanden ist, kann die Versöhnung eintreten. Eine Opposition dieser Art würde aber das ganze Wesen des Evangeliums verkennen, welches die zu vorkommende Erbarmung Gottes predigt. Erst die trostreiche Gewißheit, daß wir einen zum Vergeben geneigten Gott und Vater haben, giebt uns die rechte Freude zum Kampf wider die Sünde und ihre Versuchungen. Also gebührt wesentlich der Bitte V unter den dreien die erste Stelle und Bitte VII die letzte, weil die Sündenstrafe erst dann aufhören kann und wird, wenn die Sündenschuld vergeben und die Sündenherrschaft gebrochen ist.

Damit aber ja Gottes Erbarmung nicht auf Muthwillen gezogen, damit Vergebung der Sündenschuld keinen Augenblick erwartet und gehofft wird ohne ein den Mißbrauch der Gnade hinderndes Aequivalent, welches dem Menschen angeschlossen wird, darum hat der Herr seiner Bitte V eine Beschränkung beigefügt: ich suche und hoffe Erbarmung — sofern und soweit ich selber dem Geist der Liebe und Erbarmung Raum gebe in meinem Herzen.

Zu Bitte VI bemerken wir noch, daß der Wortlaut *μη εισέλξης ἡμῶς εἰς πειρασμόν* durchaus keine künstlichen Wendungen nöthig macht, um den Schein abzuwenden, als ob die Versuchungen von Gott ausgingen. Es heißt: führe uns nicht dahin, wo die Versuchung ist. Laß uns, der du alle unsere Schicksale und Schritte lenkst und leitest, nicht in solche Lagen und Verhältnisse kommen, wo die Reizungen des Bösen uns überwältigen möchten. Das Uebel in VII umfaßt natürlich alle Arten desselben, innerlich wie äußerlich, im zeitlichen wie im andern Leben.

Fassen wir alles Bisherige noch einmal ins Auge, so scheint uns Jedermann blind und unempfänglich zu sein, welcher im Gebete des Herrn „eine ungeordnete, ja geradezu confuse Zusammenstellung von allerlei Bitten sehen wollte“, zum Mustergebet ganz untauglich. Es behält vielmehr unser Confirmationsbüchlein Recht, wenn es dieses Gebet für das schönste und vollkommenste erklärt. Denn aus dem Bisherigen schon, ohne weiteres Eingehen, wird sich der Eindruck ergeben, daß im Vaterunser Alles am rechten Place ist und daß die einzelnen Theile im richtigen Verhältniß zu einander stehen; es wird sich auch ergeben haben, daß Alles, was zum Gebet wesentlich gehört, wirklich darin enthalten ist (Dank und Preis, wie Bekenntniß, Ge-

lütde und Bitten) und daß gerade die Hauptbedürfnisse des Menschen ins Auge gefaßt sind, — neben der irdischen Nothdurft — positiv die geistlichen Güter der Gotteserkenntniß, des Glaubens und der Heiligung, wie negativ die Sünde mit ihrer Schuld, Herrschaft und Strafe.

Diesen Erörterungen fügen wir noch eine Bemerkung bei. Man hört vielfach Aeußerungen, welche im Vaterunser das specifisch Christliche, eine bestimmte Hinweisung auf Jesum Christum, vermissen. Wie kann man aber etwas der Art in dem Gebete erwarten, welches der leiblich gegenwärtige Heiland schon in der ersten Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, lange vor der Vollendung seines Erlösungswerkes, gelehrt hat? Daß der ganze Inhalt des Vaterunser specifisch christlich ist, daß auch die Werke des Sohnes und des heiligen Geistes darin befaßt sind, das hat doch wohl unsere kurze Auseinandersetzung schon gezeigt? Offenbar wird häufig das specifisch oder gar allein Christliche in einer übertriebenen Voranstellung der Person Jesu Christi gesucht, wobei Gott der Vater (ganz gegen die Vorbilder des Neuen Testaments) um Vieles zu kurz kommt oder gar völlig übergangen wird. Dem Sinne nach wird jeder christliche Beter seinen Heiland in jeder Bitte und namentlich in den sechs geistlichen Bitten (I—III, V—VII) finden und ganz besonders dieses Gebet jedesmal sprechen

ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ.

Ein Weihnachtslied für die Knaben im Kloster zu St. Gallen von Ekkehart IV.

Mitgetheilt von

R. Barmann, Lic. theol. in Bonn.

Ein Bewahrort der höheren Studien, an welchen das mittelalterliche Kirchenthum ja innigen Antheil genommen hat, war St. Gallen durch eine Reihe hervorragender Talente ausgezeichnet, die in künstlerischer wie wissenschaftlicher Bildung zu ihren Zeiten ihres Gleichen weit und breit so leicht nicht fanden. Man weiß auch von der strengen Klosterzucht, die an den Mönchen wie an dem nachwachsenden Geschlecht geübt ward. Mit Behagen erzählt Ekkehart IV. in den *Casus S. Galli* (Pertz, *Mon. Germ. Scr.* II, p. 84) von dem Besuche, den einst König Conrad I. zur Weihnachtszeit im Geleit von Bischöfen und Großen im Kloster abstattete; es würde ihm zu lang werden, alle Festlichkeiten bei Tag und bei Nacht zu beschreiben, besonders bei dem Zuge der Kinder: ihnen ließ der König mitten auf dem Estrich der Kirche Äpfel hinstreuen, aber verwundert über die Zucht sah er, daß auch nicht eins der kleinsten sich danach regte oder darauf Acht gab.

Für die Aufhellung der Geschichte des Klosters haben die Geschichtschreiber der Kirchengeschichte Deutschlands und der Schweiz, Rettberg und Gelpke, Treffliches geleistet; Sickel und Dümmler haben manches neue Material ans Licht gefördert, von anderen Gelehrten nicht zu reden, deren Verdienste in Wattenbach's deutschen Geschichtsquellen (2. Aufl. p. 17 u. ff.) gewürdigt sind. Dümmler hat jüngst in der Zeitschrift für Deutsches Alterthum (Neue Folge II, p. 1—73) eben jenen Geschichtschreiber der Wechselfälle seines Klosters, Ekkehart IV., nach einigen, den Theologen besonders nahe liegenden Seiten bündig charakterisirt und eine Reihe dichterischer Erzeugnisse publicirt. Von seinem Lebensgange stehe hier nur soviel: er wird etwa 980 das Licht der Welt erblickt haben; sein Lehrer war Notker III. mit den Beinamen Labeo (der Großlippige) und der Deutsche, der sein Leben auf 70 Jahre brachte und am 29. Juni 1022 sehr erbaulichen Heimgang hatte. Wie sein Lehrer in allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft trefflich geschult, erhielt Ekkehart IV. von dem Erzbischof Aribio

von Mainz (1020—1031) einen Ruf nach Mainz, um die Dom- und Sängerschule daselbst zu leiten. In dieser Zeit war's, freilich nicht 1025, wie von Arx (Scr. II, 111) berechnet hatte, sondern Ostern 1030, daß er vor Kaiser Conrad II. und seinem Hofe zu Ingelheim die Ostersequenz vortragen sollte, und schon erhob er die Hand zur Intonation, da baten drei Bischöfe, alle frühere Schüler von ihm, ihn unterstützen zu dürfen: alle Hörer waren höchlichst erbaut, reiche Geschenke wurden den Sängern zu Theil. Massen Auges stand auch Ekkehart IV. da, voll Dankes gegen den heiligen Gallus. Er ist wahrscheinlich bald nach Aribos Tode von Mainz wieder in sein heimathliches Kloster zurückgewandert; die Zucht und die Ideen von Cluny, die dort Eingang fanden, erschienen ihm als Neuerungen, die den Keim des Schisma's in sich trügen. Nicht schon, wie sonst wohl angegeben wird, im Jahre 1036, sondern erst 1060 oder später ist er verstorben.

Von seinem innersten Gemüth und Glauben geben seine erhaltenen Werke uns hinlänglich Aufschluß. Er ist ja freilich ein Mönch, er theilt all die Einseitigkeiten seines Standes und der kirchlichen Entwicklung seines Zeitalters: aber der Zug zu einer praktisch sich bewährenden Frömmigkeit ist bei ihm, wie bei vielen Kirchenfürsten und Kirchenmännern des Mittelalters, unverkennbar in der Hochschätzung jener paulinischen Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung“ ausgedrückt (vgl. unter den von Dümmler mitgetheilten Liedern I, B. 36 ff. XXI, B. 54 ff.

Sein Hauptwerk ist die Klostergeschichte, die er vom Jahre 883 bis 970 fortführte (Cusus S. Galli), höchst werthvoll für die Erkenntniß jener Zeiten¹⁾. Im Uebrigen sind uns noch poetische Producte erhalten, an die ja Niemand den Maßstab klassischer, schöpferischer Dichtkunst zu legen in Versuchung gerathen wird. Länger bekannt durch Keller's Ausgabe waren schon die benedictiones, worin er in leoninischen Hexametern das üppige Klosterleben bei Tische uns abmalt; da ist nichts droben unter dem Himmel, drunten in der Tiefe des Meeres oder des See's, das nicht seinen Weg unter die Gerüste der Mönchstafel fände.

Für den kirchlichen Cultus dagegen, geordnet nach dem Kirchenjahre, dichtete er einen liber benedictionum, den er dem Abt Johann von St. Maximin in Trier widmete. Auch seinem Bruder

¹⁾ vgl. E. Heidemann, Salomon III. von Constanx vor Antritt des Bisthums im J. 890. Ein Beitrag zur Kritik Ekkehard's IV., Cusus St. Galli (Forschungen zur deutschen Geschichte, VII. Bd., 2. Heft).

Immo, der Abt in den Vogesen war, widmete er versus de ornatu dictionis (Scr. II, 75). Für die Rhythmi de S. Otmaro (Scr. II, 55) bietet Dümmler p. 13 einige Correcturen.

Eins der lateinischen Lieder ¹⁾, das in der Handschrift auf ein versificirtes Vaterunser folgt und mit Noten versehen ist, finde in der Uebersetzung hier eine Stelle, nur daß die Reime zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Hexameter und Pentameter nicht nachgeahmt sind. Die Analogien gleichzeitiger Marienlieder zeigen das viel ausgefahrene Geleise, in welchem unser Dichter sich bewegt.

Gnade vom Himmel herab schuf neues Frohlocken der Erde:

Ein jungfräuliches Weib trug wundereinzigen Mann.

Ehre den Himmeln entsteh' und Friede und Segen der Erde!

Ist doch geboren ein Kind, ist doch ein Sohn uns geschenkt.

5 Reis aus Davids Stamm, schirm' uns, voll sprossender Blüthen,
Und der Kinder Gesang bringe zum Himmelsgewölb'.

Einst jungfräulich, besetzt dann mit Blut ist der Rücken der Erde;

Aber der Makel von ur schwand vor der Jungfrau Marie.

Schädlicher Vornitz verdarb die erstgeborene Eva,

10 Aber die Gnade gewann Alles zurück durch Marie.

Blüthen, von oben bethaut, entsprossen der dorrenden Ruthe,

Nimmer versengt steht da glühenden Feuers der Dorn.

¹⁾ Nr. XXIV, p. 71. 17.

B. 2. Vgl. Ser. 31, 22: Das Weib wird den Mann umgeben.

B. 5. Lied an die Jungfrau Maria (Wadernagel, Altdeutsches Lesebuch, p. 164):

Ysayas der wissage

der habet dîn gewagen

wie vone Jessês stamme

wuochse ein gerten imme;

Dâ von scol ein bluome varen:

diu bezeichint dich und dîn barn.

B. 10. Vgl. Wadernagel, p. 165:

du bequontest den Êven val,

Sancta Maria.

ib. p. 259 Sequentia de S. Maria, aus der Handschrift des Klosters Muri:
frouwe, du hâst virsuonit, das Êve zirstôrte,
diu got ubirhôrte.

cf. Müllenhoff-Scherer, Denkmäler zc. 1864, p. 393.

B. 12. 13. Das Lied an die Jungfrau Maria (l. c. p. 163) hebt an:

Ju in erde leite

Aaron eine gertae:

Diu gebar mandalôn

nuzze alsô edile:

Die suoezze hâst dû fure brâht,

muoter âne mannes rât,

Sancta Maria.

Aarons Stab ist erblüht — lobt Gott, Meer, Erde und Himmel! —
 Reichliche Frucht in Eins preis' den dreieinigen Herrn.
 Immanuel heißt Er, der Erhabene, Mensch nun geworden, 15
 Und seines Davids Geschlecht setzt er in allen Besug.
 Milch und Honig verzehrt jener Knabe in graufigen Tagen,
 Kommt dann, zu lieben, was gut, aber zu hassen, was böß.
 Offen nun stehet das Thor, so lange verschlossen, auf ewig,
 Es überschattet die Kraft, öffnet geschlossenes Thor, 20
 Und ohne Hand löst sich von dem Gipfel des Berges der Felsen,
 Jesus, der nun die Welt füllet mit Glauben und Sieg.
 Drohend nach rechts und nach links erhebt dieser Felsen die Stirne:
 Eine Gemeinde verbleibt's, ist sie auch zwiefach getheilt.
 Tief in die Krippe versenkt wehklagt das erhabene Kindlein, 25
 Ochs und Esel erkennt leicht seinen Herrn aus der Höh'.
 Ewiger Kraft voll erscheint der Säugling in Tücher gewickelt;
 Windeln bezeichnen den Gott, innig vom Fleische umhüllt.
 Möge, o Jungfrau, sich dein Knabe die Knaben bereiten
 Freundlich zum singenden Chor, mög' er erhören Gebet!

Ju in deme gespreidach
 Moyses ein fūr gesach,
 Daz daz holz niene bran:
 den louch sah er obenân;
 Der was lanch unde breit:
 Daz bezeichint dīne magetheit,
 Sancta Maria.

B. 14. plurima nux trinum unificet dominum —: ein schwer zu über-
 setzender Gedanke, der nach einer anderen Stelle noch folgende Erläuterung er-
 hält: induet in florem superum nux (amigdalus) plurima rorem (deitatem) |
 unus (est) in hac (nuce) trinus, nucleus (scāla), granatio (chérno) crinus
 (húlsa).

B. 15. cf. Jes. 7, 14.

B. 19. cf. Ezéch. 44, 1 und jene Sequenz (l. c. p. 261):

Du bist allein der sâlde ein porte,
 jâ wurde dû swangir vom worte:
 dir cham ein chint,
 frowe, dur dīn ôre.

B. 20. Luc. 1, 35. — B. 21. Dan. 2, 34.

B. 23. 24 im Original:

hic lapis in frontem surgens utrimque minantem
 duplicat ecclesiam unice catholicam.

B. 26. Wgl. Lied l. c. p. 164:

Dâ der esil und daz rint
 wole irchanten daz vrône chint.

Das Zeugniß des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu.

1 Cor. 15, 1—10.

Von

Dr. Kienlen,

Consistorialpräsidenten und Pfarrer zu St. Wilhelm in Strassburg.

Diese Stelle, von jeher für eine der wichtigsten des N. Testaments gehalten, hat im jetzigen Augenblick eine noch größere Bedeutung gewonnen. Die Frage nach der Auferstehung Jesu ist die Angel geworden, um welche sich die gesammte Theologie dreht, und diese Frage hat selbst wieder ihren Schwerpunkt gefunden in dem Zeugnisse des Apostels Paulus. Nimmt man die Resultate der neueren negativen Evangelienkritik an, so ist diese unsere Stelle aus einem der vier unbestrittenen paulinischen Briefe nicht nur, wie jeden Falls, das älteste, sondern das einzige beachtenswerthe Zeugniß von der fraglichen Thatsache. Und ist man von der Unhaltbarkeit jener kritischen Resultate überzeugt, so wird doch, ihren Vertheidigern gegenüber, die Apologetik ihren Ausgangspunkt von unserer Stelle, als von einem gemeinschaftlichen Boden, nehmen müssen. Es kommt also auf die richtige Erklärung dieser Stelle sehr viel an.

Nun ist aber für eine gesunde Hermeneutik das erste Gesetz: die zu erklärende Stelle für sich allein anzusehen, ehe man nach irgend welchen außerhalb liegenden Hilfsmitteln sich umsieht. Wenden wir diesen Grundsatz auf 1 Cor. 15, 1—10 an und geben uns den unmittelbaren Eindrücken hin, welche dieselbe auf uns macht.

Der erste solche Eindruck ist ohne Zweifel der, daß von dem Worte *εγγεγοναι*, Vers 4, bis zu dem Worte *ὡφθη καμοί*, Vers 8, die Begebenheiten uno tenore auf einander folgen, in der Art, daß nicht zwischen allen übrigen genannten Erscheinungen Jesu immer nur ein paar Stunden oder ein paar Tage liegen, zwischen der vorletzten aber, *τοῖς ἀποστόλοις πάνιν*, und der letzten, *καμοί*, auf einmal ein paar Jahre oder auch nur ein paar Monate. Wenn sich unter uns Jemand also vernehmen ließe: Am 3. August kam ich in Heidelberg an, miethte ein Quartier, begab mich auf die Universität, speiste, besuchte meine Freunde — endlich ging ich auch noch auf das Schloß: so wird es Niemanden einfallen, zwischen den beiden letzteren Aussagen einen bedeutend größeren Zeitraum sich zu denken als zwischen

den anderen. Hier verläuft alles innerhalb eines Tages, dort allerdings innerhalb einiger Tage, welche aber, wie jener eine Tag, ein zusammenhängendes geschlossenes Ganzes bilden müssen.

Der zweite Eindruck, welchen wir empfangen, ist der, daß es sich im sechsten Verse von einer leiblichen Gegenwart Jesu handelt und nicht von einem ekstatischen Gesicht; denn daß fünfhundert Brüder auf einmal dasselbe Gesicht haben sollen, wird Niemanden einkommen, der das liest, unbefangener Weise, ohne von anderen Stellen eingenommen zu sein. Ist nun aber dies der Eindruck von Vers 6, so gilt es auch von den übrigen Versen, zum Beispiel von Vers 8, denn das nämliche Wort *ὡφθη* geht überall durch.

Einen dritten Eindruck sollte auf uns das Wort *ἐκτρομα* im selben achten Verse machen; dem Schreiber dieses wenigstens kommt es seit langer Zeit schon so vor, und es wundert ihn nur, daß er, seines Wissens, der erste ist, denselben auszusprechen. *Ἐκτρομα* heißt eine Fehlgeburt. Es giebt nur eine natürliche Art, das Wort zu verstehen: „er ist von mir gesehen worden als von einer Fehlgeburt“, das heißt doch wohl: als ich ihn gesehen, da entstand durch dieses Sehen keine rechte Geburt (keine Wiedergeburt), sondern eine Fehlgeburt — das Sehen half damals zu nichts, es kam zu keinem neuen Leben. Dies wird dann auch bestätigt durch Vers 9: ich bin der Geringste unter den Aposteln, weil ich (nachdem ich den auferstandenen Herrn gesehen) seine Kirche dennoch verfolgt habe. Aber (V. 10) nachher bin ich durch Gottes Gnade, was ich bin, diese Gnade ist nicht immer, wie damals, vergeblich an mir gewesen.

Was wollten wir mit dieser ganzen Ausführung? Der geneigte Leser weiß es schon: wir wollten beweisen, daß die hier erzählte Erscheinung ¹⁾ Jesu, die dem Paulus geworden, nicht diejenige ist, welche in der Apostelgeschichte, Kap. 9 (cum parallelis), erzählt wird, welche geraume Zeit nach den anderen stattfand, eine Ekstase war, in welcher der Apostel nichts sah als Licht und durch welche seine Wiedergeburt zu Stande kam.

Wir streiten hier gegen einen Satz, der in der gesammten theologischen Welt, bei Orthodoxen wie bei Heterodoxen, ein wahres Axioma geworden. Wunderbar! Mit welchem Recht? Zuvor die Tübinger Kritik hat durchaus kein Recht zu behaupten, daß 1 Cor. 15, 8 und Act. 9 sich decken; denn für diese Kritik ist die Apostel-

¹⁾ Erscheinung ist ein unbequemes Wort — es soll ja nicht ein bloßer Schein gemeint sein.

geschichte eine Tendenzschrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und wenn es mir einfällt, die Geschichte bei Damaskus für ein bloßes Märlein des Advocaten von Paulus zu erklären, so können mir die Tübinger das nicht wehren. Aus Galater 1, 16—17 läßt sich nichts erzwingen. Es erhellt daraus nur, daß in Damaskus Gott dem Paulus seinen Sohn geoffenbart habe — ἀποκαλύψει — vom Sehen, ὀπτεῖσθαι, steht nichts da, auch nichts vom Hören, nichts von einem Jünger Ananias, noch viel weniger vom Stürzen und Blindwerden. Sonst spricht Paulus nirgends von der Sache ausdrücklicher. Hat man nun Act. 9 gelesen, so kann man allerdings denken, Gal. 1 beziehe sich darauf, daß aber die Erzählung der Apostelgeschichte durch diese Aussage in einem ächten Paulusbriefe verbürgt sei, kann man nicht behaupten.

Uns fällt es nun freilich nicht ein, die Befehrungsgeschichte für ein Märlein zu erklären, wir lassen es also gelten, daß der Apostel im Galaterbriefe darauf anspiele; allein daß nun auch 1 Cor. 15 die nämliche Thatsache nenne, können wir nicht zugeben. Jene Befehrungsgeschichte beruht auf sich; außer derselben hat Paulus ein andermal, zur selben Zeit als die Andern, Jesum gesehen ¹⁾. Und wenn die neuere Kritik, ausgehend von der Identität von Act. 9 und 1 Cor. 15, also schließt: Paulus stellt die ihm gewordene Erscheinung Jesu auf gleiche Linie mit allen anderen, seine war aber eine Vision, also sind alle anderen auch Visionen — so sagen wir: nego minorem. Die major ist richtig; die minor aber muß umgekehrt heißen: nun aber sind alle anderen nicht als Visionen dargestellt; Consequenz: also ist auch diese paulinische nicht eine Vision. — Damit haben wir in Paulus einen Zeugen der leiblichen Auferstehung Jesu gewonnen.

Man könnte vielleicht geneigt sein, diesem Resultate Joh. 14, 19 entgegenzuhalten: ἔτι μικρόν καὶ ὁ κόσμος με οὐκ ἐτί θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με. Allein das würde zu viel beweisen, denn es schloße ja auch ein Sehen wie das Act. 9 erzählte aus. Man muß es sich so denken, daß Paulus, obgleich actu noch zur Welt gehörend, virtute eben nicht von der Welt war. ²⁾

¹⁾ Hierauf bezieht sich dann 1. Cor. 9, 1, vielleicht auch 2. Cor. 5, 16: οὐχὶ ἴησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐώρακα; — εἰ δὲ ἐγνώκαμεν κατὰ σὰρκα Χριστόν.

²⁾ Anmerkung: Die Redaction glaubt diesen exegetischen Bemerkungen eines theologischen Veteranen die erbetene Aufnahme nicht versagen zu sollen, da sie jedenfalls neu sind. Die Prüfung bleibt Andern überlassen.

Johannes der Apostel und der Presbyter.

Von

Professor Dr. C. J. Riggensbach in Basel.

Aus Anlaß einer Besprechung des Presbyters Johannes war in der allgemeinen kirchlichen Zeitschrift 1858, I, S. 58, ein Ausfall incerti auctoris zu lesen, worin es hieß: man brauche nur die Namen Guericke, Hengstenberg, Riggensbach und Joh. Peter Lange zu hören, um zu wissen, daß an Ehrlichkeit der Forschung von vornherein nicht zu denken sei. Wenn ich Trostes bedürftig wäre, so könnte ich ihn darin finden, daß selbst Gegner wie Hilgenfeld und Volkmar über meine Schrift: die Zeugnisse für das Evangelium Johannis, 1866, anders geurtheilt haben. Freilich scheint es unter der Würde jenes Anonymus zu sein, davon Notiz zu nehmen. Ihm steht es in Betreff der genannten vier Theologen fest: „Es sind durchweg die verschrobensten, unwahrsten und verdorbensten Köpfe, die auf den Unkrautbeeten der modernen Reactionstheologie aufgeschossen sind.“ So zu lesen am angeführten Orte. Indem ich diese Artigkeit, was meinen Antheil betrifft, dankend quittire, fasse ich mir ein Herz, für andere Leser noch einmal über die Frage das Wort zu ergreifen, und verspreche so ehrlich zu forschen, als es einem so verdorbenen Kopfe möglich ist.

Ganz leicht und einfach muß das Fragment des Papias (bei Euseb, KG. 3, 39 oder nach Vämmer Kap. 40) doch nicht zu verstehen sein, sonst bestünden nicht so viel auseinandergehende Deutungen der wenigen Zeilen. Es wird das entweder an dem Styl derselben oder an der fragmentarischen Beschaffenheit der uns erhaltenen Aussagen oder zuletzt an Beidem liegen. Zahn hat in den Studien und Kritiken (1866, IV) eine Abhandlung über Papias gebracht, deren Tüchtigkeit nicht dadurch geschmälert wird, daß ihr in einer besonderen Beziehung Overbeck entgegentrat (in Hilgenfeld's Zeitschrift, 1867, I). Mag es auch sein, daß derselbe Recht hat, wenn er die Erklärung bestreitet, welche Zahn von des Papias Bericht über Judas

gegeben hatte — wenigstens muß ich es Zahn selbst überlassen, seine Deutung zu vertheidigen —, so sind damit die übrigen Aufstellungen seiner Abhandlung noch nicht widerlegt. Wenn hingegen Steitz (Stud. u. Krit. 1868, I) gegen Zahn den vom Apostel verschiedenen Presbyter Johannes aufrecht erhält und am Ende seines Aufsatzes die Hoffnung ausspricht, es möge ihm gelungen sein, die Differenz der Ansichten dem endlichen Austrag näher zu bringen, so zolle ich zwar gern seiner Untersuchung alle Anerkennung, die sie verdient, kann aber doch nicht glauben, daß damit schon das letzte entscheidende Wort gesagt sei.

Jeder, der von der Frage weiß, kennt den Text oder kann ihn leicht nachschlagen, ich will ihn also hier nicht wiederholen. Gleich im Anfang des Fragments ist nicht deutlich, warum Papias καὶ gesagt habe (οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ u. s. w.). Wir wüßten es, wenn uns das, was im Original vorausging, bekannt wäre. So sind wir auf bloßes Vermuthen beschränkt. Das Einfachste möchte folgendes sein. Wie der Titel seines Buches sagt, wollte er ἐξηγήσεις der λόγια κυριακὰ geben. Statt ἐξηγήσεις braucht er im Anfang des Fragments den Ausdruck ἐρμηνεῖαι. Mit diesen Erläuterungen nun, sagt er, wolle er namentlich auch das verbinden, was er aus der zuverlässigen mündlichen Ueberlieferung der echten Wahrheitszeugen geschöpft; und zwar lieber aus dieser als aus den Berichten solcher, die bereits fremdartige Gebote überlieferten. Auf diese wird die Bemerkung am Schlusse des Fragments sich beziehen, daß er mehr Nutzen aus der fortlebenden mündlichen Rede als aus den Büchern zu ziehen vermeine. Nutzen wofür? Für die Gewinnung von solchen sichern Traditionen, die er könne mit seinen Erläuterungen der λόγια verbinden. Ich kann es nur für unrichtig halten, daß Steitz ihn sagen läßt: auch einen Theil der λόγια, der Herrnsprüche nämlich, habe er auf diesem Weg der mündlichen Erkundigung gewonnen, und von diesen sage er nun, wie Valesius übersetzt: wir wollen sie cum interpretationibus nostris adscribere. Aber dieses nostris ist nur hineingetragen und ohne Recht. Denn der Text setzt die ἐρμηνείας, der λόγια nämlich, schon voraus und sagt: mit denselben wolle er auch die Ergebnisse seiner mündlichen Erkundigungen verbinden; Steitz dagegen läßt ihn sagen (S. 68): er wolle auch solche λόγια, die er mündlich erfragt, berichten und mit denselben seine Erklärungen verbinden. Wer den griechischen Text erwägt, wird sehen, wie viel weniger diese Deutung demselben entspricht. Ja Steitz selber bleibt

ihr nicht getreu. Wie er nachher ausführt (S. 89), welche Traditionen Papias erzählt habe von Philippus, von Barsabas, vom Ende des Judas, alles um Weissagungsworte Christi als erfüllt zu zeigen, das wüßte ich nicht besser zu sagen. Was sind dies aber anderes als ebensoviele Belege zu dem Satz, daß Papias nicht die *λόγια*, die er auslegen wollte, und auch nicht einen Theil derselben, daß er vielmehr nur Beiträge zur Erklärung derselben aus der mündlichen Ueberslieferung entnahm? Ich freue mich, daß auch der Holländer Matthes dem beistimmt (de ouderdom van het Johannesevangelie, S. 91), dem ich in vielen anderen Punkten widersprechen mußte.

Steitz möchte freilich die von Schleiermacher aufgebrachte Deutung des Wortes *λόγια* festhalten. Er ist aber unbefangen genug, um eine ganze Reihe gewichtiger Namen aufzuführen von Theologen, die von Anfang an jener Deutung widersprochen haben. Und es möchte in der That einmal gerathen sein, von einer Hypothese, die nun mehr als ein Menschenalter so Vielen imponirt hat, sich gründlich zu befreien. Kann man doch mit Wahrheit sagen, daß sie gerade von ihren Vertheidigern sachlich nahezu aufgegeben wird. Denn wenn sie durch ihre Vergleichung der Evangelien mehr und mehr dazu gedrängt werden, ihrem Urmatthäus zu den gesammelten Sprüchen noch eine schöne Zahl von Erzählungsstücken beizulegen, so sollten sie wenigstens nicht mehr sagen, ihre Quelle A sei die Spruchsammlung, von welcher Papias berichte; denn aus der Spruchsammlung ist unter der Hand eine Evangelienchrift geworden, nur, wie sie meinen, eine kürzere, als unser Matthäus ist.

Was in dieser Art sachlich aufgegeben ist, das ist auch sprachlich nicht zu halten. Es ist ja un widersprochen, daß *λόγιον* zuerst einen Gottesspruch, ein Weissagungswort bedeutet. Aber ebenso unwidersprechlich wird der Plural *λόγια* von der Schrift alten Testaments gebraucht, als Bezeichnung derselben nach ihrem Hauptinhalt, weil sie ein Collectivum von Gottessprüchen, ein Inbegriff der Offenbarungen Gottes ist. So steht das Wort Röm. 3, 2. So wird der Ausdruck *τὰ λόγια* synonym mit *γραφή* oder *ἱερὰ γράμματα* gebraucht, und nicht erst später, sondern z. B. von Josephus (B. J. 6, 5, 4) und von Clemens Romanus (1 Cor. 53, vgl. mit 19). Dies in Betreff des alten Testaments. Was nun das neue betrifft, so braucht Dionys von Corinth (bei Euseb, KG. 4, 23) nicht viel später als Papias von den Evangelien den Ausdruck *συγγραφαὶ γραφαί*. Da Niemand je dem Herrn die Abfassung einer Evangelienchrift beigelegt hat,

kann das Adjectiv nur im Sinne eines Genitivus nicht subjecti, sondern objecti gemeint sein: Schriften, die vom Herrn handeln, sich auf den Herrn beziehen; es müßte denn eine Angehörigkeit im höhern Sinn als dem der menschlichen Urheberschaft gemeint sein. Wie dem auch sei: neben den alttestamentlichen γραφαῖς führen hier die neutestamentlichen Schriften den Namen κυριακαὶ γραφαί. Heißen nun jene ersteren auch τὰ λόγια (τοῦ Θεοῦ), so entspricht dem für die Evangelien die Bezeichnung λόγια κυριακά. Auch Hilgenfeld ist damit einverstanden und giebt dafür noch weitere Belege in seiner Zeitschrift (1867, S. 183).

Steitz hingegen wendet ein (S. 69): Diese Uebertragung des Ausdrucks auf die neutestamentlichen Schriften könne erst später eingetreten sein, denn sie setze einen anerkannten Kanon inspirirter Schriften voraus. Aber ist das ein triftiger Einwurf? Justinus berichtet uns, wie zu seiner Zeit schon überall eine Anzahl Evangelien im Gottesdienst gebraucht, gleich den alttestamentlichen Schriften gelesen und der Predigt zum Grund gelegt wurden. Darunter waren unbestreitbar Matthäus, Marcus und Lucas. Daß auch Johannes nicht fehlte, glaube ich in meiner oben genannten Schrift an meinem Theil erhärtet zu haben und könnte den Beweis, wenn es hier die Aufgabe wäre, noch verstärken.

Ich frage nun: waren Schriften, die in solchem geheiligten Ansehen und sonntäglichen Gebrauche stunden, nicht Kanons genug, wenn auch die Sammlung noch nicht die Vollständigkeit hatte und noch nicht abgeschlossen war, wie es später geschah? Es ist doch gewiß nichts als natürlich, daß Schriften, die neben dem alten Testament und in gleicher Würde gebraucht wurden, auch eine entsprechende Bezeichnung empfangen. Liegt nicht für eines der Evangelien schon aus früheren Jahren in dem γέγραπται von Barn. 4 der Beweis für eine solche Gleichstellung vor? Ich weiß wohl, mit welchen Künsteleien man dies zu beseitigen sucht. Ich kann aber nichts als eine vorgefaßte Meinung darin erkennen.

Also die λόγια, welche Papias commentirt hat, sind am natürlichsten die Evangelien. Aber verstünde er auch die Herrnsprüche darunter, so läge doch am nächsten die Annahme, daß er dieselben aus unseren Evangelien entnommen habe. Die mündliche Ueberlieferung, auf die er sich beruft, ist ihm nicht Quelle für die λόγια, sondern Quelle für die werthvollsten Beiträge zur Erklärung der λόγια.

Es ist hier der Ort, gewisse Folgerungen zu beleuchten, die man

aus dem Fragment des Papias, soweit wir es bis jetzt betrachtet, ziehen wollte. So behauptet Hilgenfeld noch in seiner Zeitschrift, 1867, S. 184 ff.: unter den Büchern, die Papias ablehne, sei zunächst das paulinische Lucasevangelium zu verstehen, aber auch häretische mit *ἀλλοτρίαις ἐντολαῖς*. Da jedoch Papias die letzteren mit ausdrücklichen Worten verwirft, so ist keinerlei Ursache, ihm eine Polemik auch noch gegen Lucas anzudichten. Zwar hat Hilgenfeld schon in seiner Schrift über den Kanon (S. 16) gegen einander gestellt, wie Lucas sich auf die Vielen berufe, Papias dagegen die Vielen ablehne und nicht unmerklich den Lucas bestreite. Man fragt sich in der That, ob es Pflicht sei, dergleichen Aufstellungen im Ernste zu widerlegen. Wenn Lucas sagt: es haben Viele schon vor mir versucht, eine evangelische Geschichte zu schreiben (*πολλοὶ* ohne Artikel), und dagegen Papias versichert, er frage nicht *ὥσπερ οἱ πολλοὶ* (wie die große Menge) nach denen, welche *τὰ πολλὰ* (Vieles und Vielerlei) schwagen: was in aller Welt hat doch jenes Wort des Lucas über die Schriftsteller vor ihm mit dieser Bemerkung des Papias über die große Menge kritikloser Leute zu thun? Viel eher könnte man versuchen zu sagen: Papias ahme hier das Vorwort des Lucas nach, der sich ja auch nicht mit dem begnügt, was die *πολλοὶ* vor ihm geschrieben haben, sondern so viel als möglich die Augenzeugen befragt hat, um seinem Theophilus recht sichern Bericht zu geben. Doch das bleibe dahingestellt; aber eine Polemik gegen Lucas liegt in keiner Weise vor. Wahrlich, so lange man nicht andere Gründe als Hilgenfeld beibringt, sagen wir gewiß mit vollem Recht: so gut unter den *ἀπομνημονεύματα* Justin's auch das Lucasevangelium enthalten war, so wahrscheinlich war es eine der Schriften, die Papias mit dem Namen *λόγια* bezeichnet und commentirt hat. Und auch vom Johannesevangelium gilt das Gesagte.

Matthäus freilich in der schon angeführten Schrift widerspricht dem entschieden. Die *λόγια*, welche Papias erklärt habe, seien Matthäus und Marcus, von denen einzig er rede. Hätte Papias auch über Lucas und Johannes eine Aeußerung gethan, wie über die beiden ersten Evangelien, so müßte Euseb nach seinen angekündigten und durchweg befolgten Grundsätzen auch diese Angaben ausgeschrieben haben. Wir halten den Beweis nicht für gelungen, daß Euseb seinen Voratz ausnahmslos durchführe, also daß aus seinem Schweigen ein so sicheres Argument zu entnehmen wäre. Denn nach seinen Grundsätzen hätte Euseb uns auf der anderen Seite in Betreff der Apoka-

lypse, weil sie ein *ἀντιλεγόμενον* war, berichten müssen, welchen Gebrauch von ihr Papias gemacht; er übergeht es aber, und Matthäus, um seinen Satz aufrecht zu halten, kann nur die Angabe des späteren Andreas über des Papias Verhältniß zur Apokalypse grundlos verdächtigen (S. 96 f.).

Aber auch gesetzt, es hätte wirklich Euseb in des Papias Schrift eine Aussage den Lucas und den Johannes betreffend gefunden, das würde noch durchaus nicht beweisen, er habe diese Schriften nicht gekannt oder doch nicht anerkannt. Ueber Lucas begegnen uns überhaupt selten Aeußerungen, die über das, was er selber in seinem Vorwort sagt, irgend bemerklich hinausgingen und etwa dem, was Papias über Matthäus und Marcus meldet, ähnlich wären. Ueber Johannes hätte Papias sich geäußert, wenn an dem von Aberle neu hervorgezogenen Fragment auch nur so viel echt wäre, als Zahn (Studien u. Kritiken, 1867, S. 539 ff.) und Hoffstede de Groot (Basiliens, 1868, S. 113 f.) für möglich erklären. Aber sei es auch nichts damit, so verschwindet das Befremden, wenn die Auffassung Recht hat, die wir in Betreff der Person des Presbyters Johannes vertheidigen werden. Und wenn auch diese dahinfiele, so bleibt eines stehen: Papias kann unter den *λόγια*, die er erläuterte, auch das Johannesevangelium mitbenützt haben, wie wir es bei Justinus finden; Eusebius brauchte nichts davon zu sagen, so wenig er von der Benützung eines anderen Homologumenon bei Papias redet.

Wie, ruft uns Matthäus entgegen, der Bücherfeind Papias, dem die *βιβλία* ein solcher Dorn im Auge waren (S. 92), soll die *βιβλία* von Lucas und Johannes gebraucht haben? Aber was ist doch das für ein — ich kann nicht anders sagen als: lächerlicher Gegensatz! Waren denn die *λόγια* des Matthäus und Marcus keine *βιβλία*? Und verschmähte denn Papias die *βιβλία* überhaupt? Zur Erklärung derjenigen *βιβλία*, die er *λόγια* nennt, zieht er Traditionen bei, die er lieber aus mündlicher Kunde als aus anderweitigen Büchern schöpft; das und mehr nicht sagen uns seine Worte. Keine Spur läßt uns erkennen, daß die Evangelien von Lucas und Johannes nicht könnten unter seinen *λόγια* gewesen sein. Aber es ist Zeit, daß wir uns dem weiteren Verlauf des Fragmentes zuwenden.

Die Worte und Gebote, sagt Papias, die vom Mund der Wahrheit selbst den echten Zeugen überliefert worden, habe er erforschen wollen. Das sei es, was er von den Presbytern her wohl gelernt und wohl behalten habe. Steig hat Recht, daß er auf das *παρὰ*

kein entscheidendes Gewicht legt, ob damit ein mittelbares oder ein unmittelbares Empfangen ausgesagt werde. Es kann beides bedeuten und der Unterschied verschwindet namentlich bei des Papias Begriff von der fortlebenden mündlichen Rede. Auffallend ist hingegen, daß der Kirchenvater die folgenden Worte abermals mit einem καὶ einleitet. Der mit οὐκ ὀκνήσω δὲ beginnende Satz macht uns den Eindruck, ein neues, bisher noch nicht berührtes Thema zur Sprache zu bringen, und weiterhin scheint die Rede ohne Unterbrechung oder Auslassung fortzulaufen. Somit müssen wir den Gedanken, zu welchem das εἰ δὲ nov καὶ u. s. w. eine Ergänzung oder Einschränkung beizufügen scheint, in dem vorliegenden Zusammenhang suchen. Nach den Aussagen der Presbyter habe er sich erkundigt, so hörten wir ihn sagen. Nun fragt sich's, auf welchem Wege das geschah. Das Zuverlässigste wäre ein Befragen der Presbyter selbst gewesen. „Wenn aber auch etwa einer kam, der mit ihnen Umgang gehabt, so fragte ich nach den Worten der Presbyter.“ Matthes (de ouderdom, S. 160) will unter diesen Presbytern die Schüler der Apostel verstehen und nicht die Apostel selber, Andreas, Petrus u., von denen sofort die Rede ist; denn wären diese gemeint, so hätte Papias nicht so unnütz umständlich geschrieben: τί Ἀνδρέας u. εἶπεν, sondern τοῦ Ἀνδρέα u. oder einfach: ἀνέκρινον ἃ εἶπεν Ἀνδρέας u. So aber wäre Papias, der Mann des Alterthums, in Bezug auf die Ueberlieferung apostolischer Worte nicht günstiger als der spätere Irenäus gestellt gewesen, sofern dieser doch unstreitig an Polycarp einen Gewährsmann hatte, der noch etliche der Apostel selbst gehört, wogegen Papias den größten Theil seiner Angaben über die Worte des Andreas, des Petrus u. s. w. nicht von Schülern derselben, sondern nur von Schülern der Schüler empfangen hätte. Und auf diesen Bericht von Dritten aus dem Munde der Presbyter über das, was diese aus dem Munde der Apostel vernommen, auf diese so entfernte Kunde hätte Papias so großes Gewicht gelegt? Nein, das ist nicht das rechte Verständniß seiner Worte, sondern die προβύτεροι, nach deren Worten er ihre Begleiter fragt, sind ihm die Männer der apostolischen Generation, die ehrwürdigen Väter der Kirche, oder noch bestimmter nach dem, was unmittelbar folgt (τί Ἀνδρέας u. s. w.): die Apostel selber. Ja keine anderen nennt er zunächst, als nur Apostel, nicht, wie Hilgenfeld will (Zeitschrift 1867, S. 180): Männer des christlichen Alterthums, die mit den Aposteln zusammengelebt, und auch Apostel selber. In diesem Punkte differirt Steitz nicht von

unserer Meinung; und auch darin hat er Recht, daß er die Wortabtheilung und Deutung von Ewald (Gesch. des Volkes Israel, VII, 203) widerlegt (S. 74), was ich darum nicht wiederholen will.

So hätten wir also in den Worten, die mit *τί Ἄνδρες* beginnen, die Aufzählung einer Reihe von Aposteln, darunter neben einander Johannes und Matthäus, nach deren Aussagen Papias ihre Schüler fragte. Diese Erkundigungen müssen in eine frühe Zeit gefallen sein, wenn er doch noch mit persönlichen Bekannten so vieler Apostel zusammentraf. Er nennt die Apostel theils *πρεσβύτεροι* nach ihrem Ansehen in der Kirche (vgl. 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; 1 Petr. 5, 1), theils *μαθηταί* nach ihrer Stellung zum Herrn als Augen- und Ohrenzeugen.

Nun aber folgt das letzte besonders streitige Glied der Periode: *ἃ τε Ἀριστίων* bis *λέγουσιν*. Zahn hatte mit Unrecht behauptet, *ἃ τε* könne nicht im Sinn des vorausgegangenen mehrmaligen *τί* gebraucht sein. Steitz widerlegt ihn mit Berufung auf die Grammatiker und zeigt, daß selbst bei Platon und Xenophon der Gebrauch des Relativpronomens statt des interrogativen vorkomme. Später noch mehr; wir fügen aus dem neuen Testament das einzige Beispiel *ἐφ' ὃ πάροις* (Matth. 26, 50) hinzu. Gleichwohl dürfen wir in dem Fortfahren nicht mehr mit dem so oft wiederholten *τί*, sondern mit *ἃ*, wozu der Unterschied der Tempora *εἶπεν* und *λέγουσιν* kommt, ein Kennzeichen sehen, daß dieses neue Glied nicht einfach dem vorigen *τί Ἄνδρες* u. s. w. parallel sei. Zwar den Unterschied der Tempora wollte Ewald als unerheblich beseitigen: was einer gesagt habe, das sage er in gewissem Sinne noch immer; und wir werden mit Steitz gestehen müssen, daß solches nicht von vornherein unmöglich sei, werden aber sagen dürfen, was auch bei Steitz das Endergebniß ist: daß Aorist und Präsens neben einander doch eher nöthigen, einen Unterschied anzunehmen. Welchen? Darin kommt Steitz insofern mit Zahn überein, daß jener daran erinnert, es werde die indirecte Frage im Griechischen oft der directen gleichgestaltet, und dieser in dem Unterschied der Tempora den Ausdruck der Gewöhnung findet, die sich bei Papias gebildet habe, in der einen Weise die Fragen zu berichten, worin er sich mittelbar nach den Aussagen Abwesender oder Gestorbener erkundigt hatte, mit der anderen Zeitform dagegen die Fragen, worin er unmittelbar nach den Aeußerungen solcher fragte, welche gegenwärtig oder wenigstens noch am Leben waren.

Nun könnten freilich die beiden Satzglieder, *τί Ἄνδρες* u. s. w.

und ἃ τε Ἀριστίων u. s. w., auch wenn sie sich unterscheiden, gleichwohl neben einander von τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους abhängig sein. Das behauptet Steitz mit Vielen, und das Ergebniß ist nothwendig eine Unterscheidung von zweierlei Männern Namens Johannes, weil jedes der beiden Glieder einen solchen nennt. Dagegen erheben sich aber zwei nicht unbedeutende Schwierigkeiten.

1) Sollten beide Glieder parallel sein und ausführen, nach welcher Presbyter Reden sich Papias erkundigt habe, so sollten sämtliche Namen, die er in beiden Gliedern nennt, die Namen von Presbytern sein. Das ist aber bei Aristion nicht der Fall, und ich wundere mich, wie leicht es Steitz damit nimmt, auch ihn zum Presbyter zu stempeln, da doch ihm nur die Bezeichnung μαθητῆς gleichmäßig wie dem Johannes zukommt, die Benennung πρεσβύτερος dagegen, eben weil sie ausdrücklich und nur beim Namen Johannes steht, dem Aristion ebenso bestimmt entzogen wird. Insofern also Papias nach dem, was Aristion sage, sich erkundigte, fragte er nicht nach der Rede eines Presbyters.

2) Eine neue Schwierigkeit entsteht, was den Johannes betrifft, welcher nicht nur als μαθητῆς, sondern auch als πρεσβύτερος bezeichnet wird, wenn wir bedenken, daß es die beiden Prädicate und nur diese zwei sind, die schon im vorigen Glied den sämtlichen Aposteln und darunter auch dem Johannes beigelegt waren. Woran soll denn der im zweiten Glied genannte Johannes als ein vom früher genannten verschiedener erkannt werden, wenn er doch keinen anderen Titel führt als ganz wie der erste theils πρεσβύτερος, theils μαθητῆς, und nicht einmal ἄλλος dabei steht? Die Bezeichnung πρεσβύτερος soll ihn nicht vom Apostel unterscheiden, der ja ebenso heißt (und nicht das Geringste deutet auf zweierlei Sinn des gleichen Wortes), sondern es setzt ihn dem Aristion entgegen, der zwar als μαθητῆς, nicht aber als πρεσβύτερος bezeichnet wird. Das sind die beiden Unzuträglichkeiten, über die wir nicht zu leicht hinweggehen sollten, welche sich ergeben, wenn wir die beiden Glieder: τί Ἀνδρέας u. s. w. und ἃ τε Ἀριστίων u. s. w., als coordinirt auffassen.

Noch könnte man, weil er doch den gleichen Johannes nicht zweimal aufzählen könne, die Wendung versuchen, zu sagen: aus der Reihe der ungenannten παρηκολουθήκοτες der Presbyter hebe er namentlich noch Aristion und Johannes hervor, weil sie μαθηταὶ waren und also über die Reden der πρεσβύτεροι (d. i. der Apostel) den genauesten Aufschluß geben konnten. So fiel das vorhin wegen Aristion's er-

hobene Bedenken weg; aber das den Johannes betreffende bliebe, ja es träte nur um so greller hervor: einen Johannes, der als Presbyter und μαθητής bezeichnet wird, hätte er gefragt, was die Apostel und darunter Johannes, der Presbyter und μαθητής, geredet. Ueberdies würde so der Satz mit α τε nicht mehr als parallel mit τί Άνδρέας u. s. w. gefaßt, sondern die Parallelglieder wären: wenn sonst ein παρηκολουθηκώς kam, den fragte ich nach den Reden der Presbyter, und speciell den Aristion und Johannes, nämlich fragte ich darnach. Es wäre somit die Gliederung des Satzes, wie Steitz sie annimmt, aufgegeben. Dann aber ist es besser, wir thun den Schritt ganz und fassen als das erste Glied: εἰ δέ ποὺ καὶ u. s. w., τοὺς τῶν πρεσβ. ἀνέκρινον λόγους, τί Άνδρέας u. s. w., welchem dann das zweite gegenübersteht: α τε bis λέγουσιν, scil. ἀνέκρινον. So ist dann α den Worten τοὺς λόγους parallel. Steitz wendet ein (S. 73): wäre das die Meinung des Papias gewesen, warum hätte er dann nicht im ersten Glied den Johannes ausgelassen und das zweite etwa mit μάλιστα δέ beigefügt? Aehnliches wirft Hilgenfeld ein (Zeitschrift, 1867, S. 180) und weist mich auf ein τίνα τε bei Euseb (RG. 3, 36, 3) hin, das ich nicht finden kann. Was nun den ersten Einwurf von Steitz betrifft, so konnte doch Papias seinen guten Grund haben, den Johannes auch schon im ersten Glied nicht auszulassen, und es bleibt nur die zweite Schwierigkeit stehen, die wir allerdings nicht leugnen können, auf die wir auch zurückkommen werden, nachdem wir zuerst die Vorzüge der vorgeschlagenen Deutung werden herausgestellt haben.

1) Wir gewinnen durch dieselbe erst recht ein Verständniß des δέ — καί, dem im zweiten Gliede τε entgegentritt. Es steht ja nicht so, wie Hilgenfeld sagt (a. a. O.), daß die unmittelbare Belehrung durch die Presbyter schon vorweggenommen war. Vielmehr hatte er nur gesagt, er habe sich genau nach ihren Worten erkundigt. Wie? ob mittelbar oder unmittelbar? das vernahmen wir noch nicht, darauf kommt er jetzt erst zu sprechen: Wenn aber auch etwa (nur) ein Begleiter derselben kam, so fragte ich diesen nach der Presbyter Worten, und was Aristion und der Presbyter Johannes sagen, nämlich das fragte ich direct. So zeigt er uns den doppelten Weg, auf dem er zu seinem Ziele kam. Die Jünger, die er unmittelbar fragen konnte, stellte er zuletzt, den Hauptzeugen Johannes gar ans Ende. Daß er es nicht verschmähte, auch indirect aus der Begleiter Munde zu schöpfen, um des Johannes wie der Mitapostel Aussagen

zu erfahren, ist in der Ordnung; deswegen steht des Johannes Name auch schon im ersten Gliede; er ist in keinem der beiden entbehrlich. Aristion und Johannes aber sind, wie Eusebius weiter bemerkt, des Papias unmittelbare Hauptgewährsmänner. Zwar ist der erstere kein Presbyter, doch verdient er als μαθητής, d. h., wie auch Steitz versteht, als Augen- und Ohrenzeuge Jesu, den Vorrang vor den bloßen παρηκολουθηκοίς der Apostel. Es versteht sich ja ohne Beweise, daß μαθητής sonst auch einen mittelbaren Jünger Jesu bezeichnen kann; hier aber nicht, wo es auf die Zuverlässigkeit und Ursprünglichkeit der Ueberlieferung ankommt. Nur als Augen- und Ohrenzeuge Jesu kann Aristion dem Papias so viel gelten. Noch höher steht ihm freilich Johannes, der nicht nur μαθητής, sondern πρεσβύτερος ist.

2) Ein entschiedener Vortheil unserer Auffassung ist es, daß wir den gleichen Namen mit dem gleichen Doppelprädicat auch als die Bezeichnung der gleichen Person ansehen und nicht genöthigt sind, πρεσβύτερος innerhalb der gleichen Periode in zweierlei verschiedener Bedeutung zu verstehen.

3) Auch τί εἶπεν und ἃ τε λέγουσιν treten so erst ganz deutlich das eine dem anderen gegenüber, und zwar so, daß theils der Unterschied des Pronomens nicht so bedeutungslos erscheint, theils die Abweichung im Tempus zu ihrem Rechte kommt.

Das ist freilich ein Uebelstand, daß wir ἀνέκρινον ergänzen und zudem gestehen müssen: der Gegensatz würde durch Adversativpartikeln oder sonst durch eine bestimmtere Wendung deutlicher hervorgehoben werden. Einigermassen nachhelfen kann jedoch schon die Interpunction, wenn man vor τί Ἀνδρέας ein bloßes Komma, vor ἃ τε ein Kolon setzt. Und erinnern wir uns dann, in welche Schwierigkeiten uns die Auslegung z. B. von Steitz verwickelt, so ist doch wohl eine geringere darin gelegen, daß wir eine etwas nachlässige Ausdrucksweise bei Papias annehmen. Selbst Matthes (S. 161) billigt diese Auffassung des Sakbaues.

Zu dem Sprachlichen kommt das Sachliche. Auch Steitz zieht (S. 78) aus dem λέγουσιν und dem Ausdruck μαθηταί die Folgerung, daß Aristion und der Presbyter Johannes, den er vom Apostel unterscheidet, palästinensische Jünger, Augen- und Ohrenzeugen Jesu gewesen seien, wenn auch nur, so meint er, in ihrer frühesten Kindheit. Bis auf diesen letzten Zug geben wir ihm Recht. So müßten sie aber, weil alle anderen Apostel und auch den lange lebenden Apostel Johannes überlebend, uralt geworden sein. Auch stünden so zwei

Männer Namens Johannes vor uns, beide palästinensische Augenzeugen des Lebens Jesu, beide nach Kleinasien übergesiedelt, der eine älter werdend als der andere, beide *μαθηται* genannt und ebenso beide *πρεσβύτεροι*, nur dieses letztere nicht im gleichen Sinn, und doch ohne daß ein Unterschied bemerklich wäre. Ein sonderbarer Doppelgänger, der zweite dieser beiden, von dem überdies im ganzen Alterthum Niemand etwas weiß. Reim (Geschichte Jesu von Nazara, S. 165) sollte wahrlich nicht sagen: Dionys von Alexandrien wisse von verschiedenen Johannes, denn Dionys hat keinerlei Ueberlieferung darüber, sondern nichts als eine Hypothese, die er durch Kritik aus der Apokalypse herausspinnt (Euseb, RV. 7, 25); und daß auch die unklare Sage von den zwei Johannesgräbern sowie der Johannesname der apostolischen Constitutionen, deren Angaben sonst wenig Credit genießen, in keiner Weise den Namen geschichtlicher Zeugnisse verdienen, dem sollte doch Niemand widersprechen. Dagegen wird alles klar, sobald wir uns erlauben, dem Papias eine kleine Nachlässigkeit des Stils und dem Eusebius einen Fehler der Kritik und Exegese, der zum Theil durch Befangenheit motivirt war, Schuld zu geben, und so den Doppelgänger in sein Urbild zurückgehen zu lassen.

So bekommt dann auch, wovon wir bisher absichtlich noch nicht reden wollten, Irenäus, welcher der Zeit so viel näher steht, gegen den anderthalb Jahrhunderte späteren Eusebius Recht, wenn er von Papias meldet, er sei des Johannes, nämlich des Apostels, Schüler, des Polykarpus Mitschüler gewesen. Das ist ja freilich einzuräumen, was Steitz sagt: unter der Voraussetzung nämlich, daß die Unterscheidung des Presbyters vom Apostel trotz allem Gefagten festzuhalten wäre, so wäre ja wohl denkbar, daß Irenäus, von dem es nicht heißt, er habe mit Papias zusammengelebt, eine Verwechselung begangen hätte. Es wäre ja wohl möglich, daß Papias zwar eines Johannes Schüler gewesen wäre, nicht aber, wie Irenäus meinte, des Apostels, sondern des von ihm verschiedenen Presbyters. Aber wir sehen zu dieser Annahme nicht nur keine Nöthigung, sondern das Gegentheil.

Reim dagegen will nicht einmal dabei stehen bleiben, sondern Irenäus soll sich in lauter Verwechselungen bewegen, nicht nur was Papias, sondern sogar was Polykarp betrifft. In seiner Geschichte Jesu, S. 161, sagt er: Des Papias Aussage spotte der modernen Verdrehungen, und S. 162: Selbsttäuschung und Unwahrheit habe beide (den Apostel und den Presbyter) zusammengeworfen. Ich kann

nicht denken, daß die Wissenschaft etwas verlöre, wenn man auf solche Argumente verzichtete und sich auf diejenigen beschränkte, die wirklich etwas beweisen. Keim bringt dann freilich solche, die er für beweisend hält. Eusebius, sagt er, habe mit Recht in des Papias Aussage zweierlei Johannes unterschieden und gefolgert, daß Papias nicht, wie Irenäus meinte, des Apostels, sondern nur des Presbyters Schüler gewesen sei; hingegen habe ihn der Muth gefehlt, das gleiche Urtheil auch über das Verhältniß zwischen Polykarp und Johannes zu fällen (S. 164). Also auch hier begehe Irenäus die Verwechslung und ebenso nach ihm Polykrates. Der Apostel Johannes sei gar nie nach Ephesus gekommen, habe gar nicht ein so hohes Alter bis zu den Tagen Trajans erreicht. Das Subject zu allen diesen Aussagen sei nur allein der Presbyter, der freilich ein palästinensischer Jünger gewesen sei. Also auch Keim will keinen Doppelgänger dulden (S. 167), nur daß er die Auflösung in entgegengesetzter Richtung vornimmt.

Es fragt sich nun: ist Euseb wirklich für diesen Mangel an Muth oder ist sein Tadler für ein Uebermaß desselben zu tadeln? Der Apostel Johannes soll gar nie nach Kleinasien übergesiedelt sein. Dafür werden uns zuerst einige negative Beweise gegeben. In keinem Schriftstück vor Irenäus erscheine davon die geringste Spur. Der Brief der Smyrnäer über den Tod Polykarp's (bei Euseb, RG. 4, 15) schweige gänzlich davon; Polykarp in seinem Brief an die Philipper schreibe mehrmals von Paulus, nie von Johannes; in den Briefen des Ignatius begegne uns das Gleiche: selbst die Epheser erinnere er Kap. 12 nur an Paulus, nicht an Johannes. Aber wie wenig ist doch damit gesagt! Wer will denn beweisen, daß die Thatsache, von der wir reden, auch wenn sie zehnmal wirklich war, gerade in diesen Schriften erwähnt werden mußte? Der Brief der Smyrnäer, so lang er ist, enthält nicht ein einziges Citat und keine Erwähnung irgend eines apostolischen Mannes, auch keine Stelle, wo man eine solche vermessen könnte. Sodann Polykarp, an die Philipper schreibend, gedenkt natürlich des Apostels, der die Gemeinde gestiftet. Der einzige Fall, wo man etwa denken könnte: warum ist hier nur von Paulus und nicht auch von Johannes die Rede? ist die Stelle im Brief des Ignatius an die Epheser. Aber Ignatius ist eben erfüllt von Gedanken an den Märtyrertod und blickt auf die Fußstapfen Pauli hin, die dazu führen. Nein, wahrlich, das sind *argumenta e silentio* von mehr

als zweifelhaftem Rechte. Wie können solche aufkommen gegen die positiven Beweise für des Johannes Aufenthalt in Ephesus?

Ich schweige von der Apokalypse und dem alten Zeugniß Justin's für dieselbe. Keim entledigt sich dieser Instanz, indem er auch die Apokalypse für nicht apostolisch erklärt. Ich halte mich nicht an Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullian und wie vielen Anderen auf, frage nur: wo ist ein Schatten von Beweis, daß diese sämtlich nur den Irrthum des Irenäus nachgeredet hätten? Ich weise kurz auf Polykrates hin, den Bischof gerade von Ephesus, der doch wohl eher im Fall war, zu wissen, welcher Johannes die quartodecimanische Sitte beobachtet habe, als der Kritiker von heute, zu beweisen, daß es pure Verwechslung gewesen. Freilich soll der gute Bischof auch sonst in seiner Rhetorik große geschichtliche Blößen zeigen, so namentlich in der Verwechslung der beiden Philippi. Aber das ist doch etwas anderes. Wir gehen davon aus, daß der Apostel Philippus ein anderer sei, als der in Act. 6. 8. 21 genannte Mann gleichen Namens; so waren aber doch beides wirkliche Personen und auch der zweite ein Mann von nahezu apostolischer Stellung und Wirksamkeit; da war eine Verwechslung möglich und sogar leicht entschuldbar. Bei Johannes aber müßte die Existenz des gesonderten Presbyters doch zuerst zuverlässiger bewiesen sein, um dies auf die gleiche Linie zu stellen.

Die Instanz aber, die gegen Keim entscheidet, ist gerade Irenäus selber in seinem Verhältniß zu Polykarp. Auch wenn jener in Betreff des Papias im Unrecht wäre und somit ein vom Apostel verschiedener Presbyter anzunehmen wäre, für dessen Existenz das einzige Fragment des Papias zu zeugen scheint: das, was Irenäus von Polykarp sagt, läßt sich nicht also auflösen; man müßte sich dann das Nebeneinander der beiden Johannes, so lästig es ist, gefallen lassen. Man erwäge doch den Ernst der Versicherungen im Brief an den Florinus (bei Euseb 5, 20). Denn mit guter Zuvorsicht benützen wir diese Quelle trotz der Hyperkritik von Matthes. Merkwürdig! Zuerst macht er von dem Brief an Florinus noch zu Gunsten seiner Hypothese Gebrauch und findet es bemerklich, daß Irenäus darin nur von Worten der Apostel schreibe, die er aus dem Munde des Polykarp vernommen habe, und nichts von einem Zeugniß zu Gunsten des Evangeliums Johannis (de ouderdom, S. 117). Dann aber erklärt er den Brief für unecht (S. 162 f.). Er sei eine Tendenzschrift, verfaßt, um die katholisch-apostolische Rechtgläubigkeit des Polykarp zu

beweisen; als hätte seine Abweichung einzig in Betreff der quato-decimanischen Festsitte, die damals noch Niemand erheblich fand, einer solchen Apologie bedurft! Das Kennzeichen der Ueuechtheit, meint Matthes, sei die Ueuebertreibung des Lobes von Polykarp gegenüber der Nüchternheit von Iren. adv. haer. 3, 3, 4. Vergleicht man aber diese Stelle, so hebt dieselbe gerade noch viel nachdrücklicher als der Brief an Florinus hervor, wie sehr Polykarp ein Hauptzeuge für die apostolische Wahrheit gegen den guostischen Irrthum sei. Bleibt noch der „Widerspruch“, daß Irenäus hier nur den Brief des Polykarp an die Philipper erwähnt, in dem Schreiben an Florinus dagegen von mehreren Briefen redet, welche Polykarp theils an Nachbargemeinden, theils an einzelne Brüder gerichtet habe. Und das soll eine Ueuebertreibung sein, wodurch sich die Ueuechtheit verrathe? Man wird uns die „Widerlegung“ schenken!

Es ist ja wohl begreiflich, daß es den Vertretern dieser Art von Kritik eine Verlegenheit bereitet, wenn sie lesen, welche Jugenderinnerungen an Polykarp Irenäus in seinem Schreiben auffrischt. Auch Keim sucht das Gewicht derselben zu verringern, indem er bemerkt, Irenäus sage ja selbst, er sei noch ein Knabe gewesen (*παῖς ὢν*), da er mit Polykarp umging. Aber braucht man denn einen Kenner des Alterthums zu erinnern, welchen ganz anderen Begriff dasselbe mit den Worten *παῖς*, puer verknüpfte, als wir mit dem deutschen Knabe? Leute, die uns fast als Männer vorkämen, bezeichneten die Alten als Knaben, während wir an Manchen, der noch ein Knabe ist, den Titel: der junge Mann—verschwenden. Tischendorf hat im Bulletin théologique, Paris 1867, p. 216, auf Hieron. adv. Jovin. 1, 26 hingewiesen; da wird vom Apostel Johannes gesagt, er sei zu Lebzeiten Jesu noch adolescens et paene puer gewesen, ja geradezu puerum nennt er ihn. So ist auch aus des Irenäus Knabenalter nicht zu schließen, seine Berichte seien nur flüchtige Knabenerinnerungen. Dies am allerwenigsten, wo er so nachdrücklich versichert, er besinne sich an alles noch, wie wenn es heute wäre, viel genauer als an die Ereignisse seiner älteren Jahre. Und in diesem Zusammenhang sagt er: er wisse noch alles, was er aus dem Munde des Polykarp gehört, auch über seinen Umgang mit Johannes; Irenäus denkt durchaus nur an den Apostel; und das nun sollte eine Verwechselung sein, Polykarp sollte vielmehr vom Presbyter geredet haben? Wenn das Kritik sein soll, dann hört doch sicher alle Benützung von Aussagen der Kirchenväter auf. Denn was

thut Reim? Er stützt sich auf die einzige Stelle des Papias, die wenigstens mehrdeutig ist, und auf die Deutung Euseb's, die wenigstens kann bestritten werden, und folgert daraus, woran Euseb gar nicht dachte, und was im Widerspruch steht mit dem einstimmigen Zeugniß der Väter, die gar nicht von Irenäus abhängen, und mit dem Zeugniß des Irenäus, das in der zweifellosesten Weise auf Polycarp zurückgeht. Ich bewundere diejenigen nicht, die eine solche Hypothese wie eine ausgemachte Entdeckung nachschreiben.

Das Wahrheitselement in diesem Irrthum ist: auch Reim spürt mächtig die Nothigung, dem Nebeneinanderlaufen der beiden Doppelgänger ein Ende zu machen, den einen in den anderen aufzulösen. Ich möchte mir zwar seinen Ausdruck nicht aneignen (S. 164), daß nur dem Unverstand oder dem Eigensinn der Satz übrig bleibe, die Doppelgänger haben im Ernste neben einander existirt; aber daß ihre Erscheinung lästig ist, darin stimmen wir mit Reim überein. Sollte nicht die augenscheinliche Unmöglichkeit, die Auflösung in seiner Weise vorzunehmen, den Beweis für das Recht des anderen Weges verstärken?

Nachwort.

Vorstehende Abhandlung war schon gesetzt, als mir ein Aufsatz von Prof. Dr. Milligan in Aberdeen zukam (John the Presbyter, im Journal of Sacred Literature, London, Oct. 1867), worin derselbe, zum Theil mit etwas anderen Mitteln, das gleiche Hauptresultat erreicht, daß Presbyter und Apostel Johannes identisch waren. Ich entnehme demselben die Veranlassung zu einer Schlußbemerkung. Eusebius nämlich fährt nach dem Fragment des Papias unter anderm fort: Somit bezeugt Papias, der Apostel Worte nur von ihren Begleitern empfangen zu haben, dagegen *αὐτόκοος* nur des Aristion und des Presbyters Johannes gewesen zu sein. Wer die Sätze *τί Ἀνδρέας* und *ἃ τε* — *λέγουσιν* construiert wie Steitz, der muß diese Deutung Euseb's verwerfen. Denn es ist zweierlei klar: 1) Eusebius nimmt wie wir den Ausdruck Begleiter der Presbyter als gleichbedeutend mit Begleiter der Apostel; 2) Eusebius versteht wie wir das zweite Satzglied (*ἃ τε* u. s. w.) nicht von mittelbarer Kunde, sondern von directer Ohrenzeugenschaft, d. h. er scheint den Satz *ἃ τε* bis *λέγουσιν* wie wir construiert zu haben. Dann aber gewinnen wir aus Eusebius selber eine Waffe gegen Eusebius, einen Beweis nämlich für unsre Auffassung, daß der Gegensatz nicht der von zweierlei Johannes sei, sondern der von mittelbarer und unmittelbarer Erkundigung.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Dichter des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. Ersten Theiles zweite Hälfte: Die Psalmen und die Klaglieder, dritte Ausg. 1866. XVI u. 5285. Zweiter Theil: Die Salomonischen Schriften, zweite Ausg. 1867. XLVI u. 4285. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprechts Verlag.

Diese beiden Bände sind in kurzen Fristen auf den in dieser Zeitschrift Bd. XI, S. 544 ff. angezeigten ersten Band oder ersten Theiles erste Hälfte gefolgt, und ist damit die neue Ausgabe des Werkes vorerst abgeschlossen, bis der Neudruck des dritten Theiles, des B. Job, in dritter Ausgabe nöthig werden wird, was in Bälde der Fall sein dürfte. Beide Bände sind gegenüber von der letzten Ausgabe stark vermehrt: trotz des etwas kleineren Druckes in der neuen Ausgabe beträgt der zweite Band jetzt 528 Seiten gegen frühere 428 und der dritte 428 gegen frühere 230, wobei jedoch in Rechnung zu nehmen ist, daß in letzterem das Hohelied neu aufgenommen ist, wie in ersterem die Klaglieder. Die Anlage der Bearbeitung und die Behandlungsweise des Stoffs ist, wie leicht zu denken, die gleiche geblieben, ebenso der Geist und Sinn, in welchem diese ehrwürdigen Dichtungen erklärt werden. Noch immer, wie früher, zeichnet dieses Werk aus die gedrängte Kürze, welche gegen die Buchmacherei unserer Tage aufs wohlthätigste absteht, und bei der doch alles Wesentliche besprochen und zum Verständniß gebracht wird; die keusche Beschränkung auf das zur Sache Gehörige, und die Erklärung der Bilder aus sich selbst, aus den Worten, dem Zusammenhang und den Sachen, ohne Verzeichnung und Widerlegung all der zahllosen Einfälle der Eregeten; die Freiheit des Blicks von jeder dogmatischen Voreingenommenheit, die meisterhafte Darlegung des Eigenthümlichen in jedem einzelnen Gedicht und seiner inneren Gliederung; die feine und unübertroffene Reproduction des psychologischen Hintergrunds der Dichtungen oder des ganzen Gefühls- und Denkreises der Dichter im Zusammenhang mit ihrer geschichtlichen Lage; die treffende Einordnung alles Einzelnen in große, allgemeine Gesichtspunkte; die grammatische Strenge, der sichere Tact und die maßvolle Besonnenheit in allen Dingen der niederen und höheren Kritik; die Belesenheit in den neuerdings zugänglich gewordenen Werken, namentlich Völker- und

Länderbeschreibungen, welche zur Aufhellung morgenländischer, besonders israelitischer Dinge Beiträge geben; — Vorzüge, durch welche Ewald's Bearbeitung der Dichter des Alten Bundes in der Fluth exegetischer Schriften, die sich in den letzten 30 Jahren über dieselben ergossen hat, sich immer oben auf gehalten hat, und welche ihr auch für die Zukunft, zumal in dieser neuen Ausgabe, eine hervorragende und bleibende Bedeutung sichern. Aber im Einzelnen ist, wie sich das nicht anders erwarten läßt, sehr viel nachgebessert: die neuen Forschungen, die der Verfasser zerstreut an manchen Orten, besonders in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft, in den G. G. A. u. s. w. darüber veröffentlicht hat, sind hier aufgenommen und mit neuen Beobachtungen vermehrt; die grammatischen Nachweisungen sind mit der neuesten Ausgabe des Ausführlichen Lehrbuchs der hebräischen Sprache wieder in Einklang gebracht und gegen früher an Zahl gewachsen; außer dem Hohenlied, das hier in ganz neuer Bearbeitung erscheint, sind auch sonst ganze Stücke, namentlich in den allgemeinen Einleitungen zu den Gedichten oder deren Abschnitten, umgearbeitet; vor Allem aber ist es die Gliederung der Dichterrede, welche auf Grund der in Bd. I niedergelegten Erkenntnisse mit ausnehmender Sorgfalt bis ins Einzelnste und Kleinste hinaus verfolgt, zum Theil ganz neu bestimmt und für die Erklärung selbst fruchtbar gemacht worden ist. Wie früher bei der Anzeige des ersten Bandes, beschränke ich mich auch hier in der Hauptsache darauf, über das Neue, was diese jetzige Ausgabe gebracht, Bericht zu erstatten.

In der Bearbeitung der Psalmen hat der Verfasser sich bekanntlich die Aufgabe gesetzt, dieselben nach ihrem Zeitalter und — wo Gleichheit der Dichter sich zu ergeben schien — nach den Dichtern zu ordnen. Es liegt darin, zumal gegenüber von den an bekannten Mängeln in entgegengesetzter Richtung leidenden neueren Erklärungsschriften von Delitzsch und dem sel. Hupfeld, eine der verdienstlichsten Seiten dieses Werkes, aber auch eine der ansehnlichsten und angefochtensten; denn der Natur der Sache nach sind hier die Beweise oft sehr fein gesponnen, und wenn auch im Großen und Ganzen der gemachte Versuch jeder ernenten umsichtigen Forschung sich bewähren wird, kann doch in allem Einzelnen auf allseitige Zustimmung da am wenigsten gerechnet werden. Der Verfasser selbst hat gegenüber von seinen früheren Aufstellungen hier manche Aenderungen und zwar mit gutem Grund vorgenommen. Namentlich sind jetzt die Bruchstücke ältester Lieder, Ps. 60, 8—11 und 144, 12—15, mit Recht in die Davidisch-Salomonische Zeit eingereiht, auch Ps. 18 nicht mehr in das Ende der Regierung David's gesetzt, sondern als ein nach Vollendung der großen äußeren Kriege des Königs gesungenes und aufgeführtes Siegeslied aufgefaßt. Ferner sind Ps. 66, 13 30, Ps. 88. 9 und 10. 37 in die vorerilische Zeit hinaufgerückt, und namentlich bei Ps. 9 f. die Zeit des Habacuc vermutet, welche Ansicht sich auch mir schon lange als die beste empfahl. Die Nationalklagepsalmen 44. 60. 74. 79. 80. 85, auch 89. 132 werden wenigstens nicht mehr in die Endzeit, sondern in das erste Jahrhundert der persischen Herrschaft gesetzt, Ps. 132 sogar dem Zerubabel selbst zugeschrieben, Ps. 83 aber mit Recht, wie früher, aus Nebemja's Zeit erklärt. Außer Ps. 45 werden jetzt auch 21. 39. 62. 90 von Dichtern des Zehnstämmereiches, und wie vermuthungsweise das Buch Nohelet (Bd. III, S. 269), so auch die Lieder Ps. 120—131. 133 f. und 87 von galiläischen, Ps. 106. 107 von babylonischen Dichtern Israels abgeleitet, die

jüngste Gruppe aber, Ps. 33. 105. 135 f. 145—150,“ nicht mehr dem vierten Jahrhundert, sondern der Zeit Nehemja's zugesprochen. Bei Ps. 137 wird bemerkt, daß er jedenfalls vor die Verstrafung Babels durch Darins im Jahr 516 fallen müsse, und Ps. 119 wird recht gut aus den Verwickelungen zwischen der strengeren Richtung Ezra's und der Partei der laxeren erklärt. — Außer der Bestimmung des Zeitalters und der geschichtlichen Lage der Dichter ist es, wie schon oben gesagt, namentlich der Bau der Lieder und Liedwenden, auf dessen Nachweisung in dieser Ausgabe mit großer Genauigkeit eingegangen wird, und es dürften nur wenige Psalmen sein, bei denen nicht in dieser Richtung Zusätze gemacht oder auch stärkere Aenderungen vorgenommen sind. Eine gewisse strophische Gliederung wird jetzt fast bei allen Liedern, auch solchen, wo früher keine angenommen war, selbst bei den alphabetischen Liedern, versucht (so daß kaum ein Paar übrig bleiben, wo darauf verzichtet wird, wie 89. 105 und der Kern von 106); bei vielen anderen wird sie jetzt genauer und, wie mir scheint, meist richtiger nachgewiesen. Dabei werden, mit Ausnahme der verhältnißmäßig wenigen Lieder mit sinkendem oder steigendem Strophenbau (Trauerlieder und Freudenlieder), jetzt meist kleinere und gleichmäßigere Wenden angenommen. Als besonders ansprechend können die Ergebnisse z. B. bei Ps. 16. 21. 45. 50. 51. 68. 73. 103 hervorgehoben werden. Meist im Zusammenhang mit diesen Ergebnissen über den Bau der Wenden, doch mehrmals zugleich auch aus anderen Gründen werden bei einigen Psalmen kleinere oder größere Verslummungen (hinter Ps. 6, 6. 93, 2. 95, 7 c. 116, 11. 38, 18. 72, 4 und in der ersten Wende von Ps. 94 kleinere, hinter 40, 11 eine größere von 7 Versgliedern) oder unrichtig hereingekommene Zusätze (in 35, 4. 96, 5—6. 80, 16b) vermuthet, wogegen Ps. 104, 8 a jetzt entschieden festgehalten wird. Sonst ist in kritischer Beziehung die Zusammensetzung von Ps. 27 aus zwei Liedern überzeugend nachgewiesen. — In sachlicher Hinsicht sind theils in den einleitenden Bemerkungen, theils in der Erklärung stärker umgearbeitet Ps. 21. 27. 59. 68. 72. 74. 77. 80. 102. 104 f. 107, 32—42. 138 und durchaus geändert die Erklärung der schwierigen Stellen 141, 6. 7. 144, 12—14. An neuen Beobachtungen verdienen Hervorhebung die Bemerkungen zu Ps. 15 über den Sinn des Wohnens beim Heiligthum und die Zehnzahl der dort aufgestellten Forderungen, die Vermuthung zu Ps. 21, daß er eine öffentliche Geburtstagsfeier des Königs zur Veranlassung habe, die Bestimmung von Ps. 127 f. als Tischlieder. Bei Ps 17, 15 ist der Verfasser jetzt geneigter als früher, eine Unsterblichkeitshoffnung des Dichters (wie bei Ps. 16. 49. 73) anzuerkennen, und viel häufiger und sorgfältiger, als in der zweiten Ausgabe, hat er auf den (im weiteren Sinn sogenannten) messianischen Gehalt so vieler Lieder und Liedtheile aufmerksam gemacht. Viele neue archäologische Erläuterungen und Nachweisungen aus Schriften und Sitten anderer Völker sind eingestreut, z. B. S. 56 über die Schlingen des Todes, S. 192 über Schlangenzauber, S. 281 über כִּנֹּר, S. 371 über die schädlichen Einflüsse des Mondes u. m. a. Auch werden, obwohl nur selten, abweichende Ansichten neuerer Erklärer (übrigens ohne Nennung der Namen) eingeflochten, wie zu Ps. 4, 4. 11, 6. 15, 4. 19, 4 f. 37, 35. 40, 7. 72, 73. 25 u. f. w. — Im Einzelnen ist die Uebersetzung und Erklärung mancher Stellen glücklich verbessert, z. B. von רָגַשׁוּ 2, 1; שָׁ 8, 3; יָקָרִים und יְחִילָה 9, 7; נְהַלְתָּ 16, 6 (nach נִהְלַתָּ 16, 2); 19, 4 f. 26, 6. 41, 9. 55, 11. 72, 3. 73, 10. 78, 29;

הָלַלְתָּ 87, 7; הָגָה 90, 9; נִבְּרוֹת 110, 3 u. s. w.; bei 55, 11 ist die Vermuthung, daß die Stadt belagert war, aufgegeben, und bei 55, 16 מִגְדָּרָם (mit Hügeln) als ihr Speicher aufgefaßt, aber bei Klagl. 2, 22 (S. 337) wieder in Zweifel gezogen; 71, 19 ist וְצִדְקָתְךָ, sowie 89, 38 וְיָדֶךָ als Schwur gefaßt, 28, 7 מִשִּׁירֶיךָ im partitiven Sinn und 52, 7 אֱהִי als Heiligtum verstanden. Durch Aenderung der Punctuation ist ein richtigerer Sinn gewonnen z. B. Ps. 56, 9 שִׁמְחָה; 58, 10 וְשִׁעִיר; wohl auch 51, 6 בְּדִבְרֶיךָ; schon bedenklicher sind die Aenderungen bei 13, 3 עֲצוֹת für עֲצוֹת; 22, 30 דָּשִׁנִּי; 42, 9 שִׁירָה; 72, 16 יִרְעֵשׁ = יִרְאֵשׁ; 90, 5 זִרְמָתָם, und die Auffassung von כְּפֹתָהּ 140, 8 als Nomen. In Aenderung der masoretischen Texteslesart ist bekanntlich der Verfasser sehr vorsichtig, aber es giebt Stellen, wo ohne eine solche Aenderung ein klarer und richtiger Sinn nicht zu erbringen ist, und in dieser Richtung sind denn auch hier wieder manche neue Vorschläge gemacht, nicht bloß wo ein zweiter hebräischer Text die Varianten selbst an die Hand giebt, wie 14, 5. 18, 5. 33. 71, 3, oder wo alte Uebersetzungen und diplomatische Zeugen einen Anhalt geben, wie 66, 12 (רְחֹמָה), 69, 5 (מִעֲצָמֹתַי), 119, 24. 47. 118 f. (nach LXX), 122, 6 (אֱהִלֶּיךָ), sondern auch sonst, obwohl seltener, wie 11, 6. 22, 16. 34, 6. 57, 7. 119, 91; und eher dürfte hierin des Guten zu wenig als zu viel geschehen sein; wenigstens bleiben noch allerlei Stellen übrig, die einer Nachbesserung bedürftig wären, z. B. Ps. 30, 8 a kann ich mich bei keiner der aufgestellten Erklärungen der hergebrachten Lesart beruhigen und glaube durch Herstellung von לִי הִרְרִי עַד leicht helfen zu können. Sinnreich und einfach ist die Vermuthung, daß Ps. 58, 8 die Versglieder versetzt seien, aber ebenso nothwendig wäre doch z. B. auch Ps. 35, 7 die Versetzung von שָׁחַת anzunehmen gewesen. Sonst sind manche Dinge, die in dieser neuen Ausgabe zu bessern waren, unverändert stehen geblieben, z. B. בְּאַרְץ לְנִטְוֹת durch das Land zu streichen 17, 11; מַצְלָה Untiefe 69, 16 (wogegen die Bergmäuse 104, 18 doch in Bd. III, S. 260 nachträglich zu Klippdächsen verbessert sind), oder die Erklärung von שְׁאֵפִי חֲרָף 57, 4, wo noch immer, gegen den sonstigen Sprachgebrauch, Gott als Subject zu חֲרָף genommen wird, oder die Erklärung von בָּרַךְ 68, 30, dessen Fassung als wegen gerade dort bei einem Verbum der Bewegung fast unmöglich erscheint, und wo, wenn man die Lesart nicht ändern will, kaum etwas Anderes übrig bleibt, als B. 30 a mit 29 a zu verbinden und 30 b als beabsichtigten Folgesatz unterzuordnen. Uebersetzen wurde bei der Umarbeitung, daß gemäß der richtigeren Fassung von חֲמַת-לָמוֹ (nach §. 332, c) nun auch die Uebersetzung von Ps. 58, 5 zu ändern stand, daß S. 97 die Stelle „und das seltene Wort שִׁוְרָרֶיךָ Ps. 27, 11“ zu streichen war, weil sie zu der Scheidung des Psalmes in zwei Psalmen nicht mehr paßt, und S. 166 der Text zu der Anmerkung hinsichtlich des מִגְדָּרָם nicht mehr stimmt. Der Druck ist sehr schön und correct. Erwünscht ist, daß in der Uebersetzung die Wendungen durch Absätze und Zahlen, die wiederkehrenden Schlagworte oder Rehrverse (wie Ps. 29. 45. 46. 48. 57 u. s. w.) und die Vor- und Nachspiele (wie Ps. 73, 1. 103, 1. 22. 104, 1. 35 u. s. w.) durch größeren Druck, sowie der Wechsel der singenden Stimmen (Ps. 20. 21. 24. 68. 85. 106 f. 115. 118) durch besondere Ueberschriften der Abschnitte kenntlich gemacht sind. Außer mehreren kleineren Druckfehlern, meist in Zahlen, sind auffällig: S. 415, wo bei Ps. 67, 2 ein Wort in der Uebersetzung

ausgelassen ist; S. 451, wo bei Ps. 132, 12 in der Uebersetzung deinen für meinen steht; S. 67, 3. 3 Jes. für Jer.; S. 371, 3. 23 des unmöglichen. Auch ist zu bedenken zu geben, daß für einen deutschen Leser, der den hebräischen Text nicht zur Hand hat, Stellen wie Ps. 132, 5 ich sitze für den Starken Jacobs S. 450 (wegen des Kleinendrucks der Hauptwörter) unverständlich sind; ähnlich Bd. III, S. 233 „ein kluger übel sehend sich verbarg“, Prov. 27, 12.

In der Bearbeitung der Klagelieder, welche unter die Psalmen „aus der Zerstreuung“ hinter Ps. 102 eingefügt sind (S. 321—348), ist eine neue und ausführlichere Einleitung an die Stelle der alten getreten, in welcher die frühere Auffassung dieser Lieder im Ganzen beibehalten, aber genauer durch das Einzelne durchgeführt und zum Theil neu begründet wird. Trotz der Einwendungen von Thénius u. A. gegen die Einheit des Verfassers dieser fünf Gesänge hält Dr. E. mit Recht an dieser fest und weist den einzigen Gegengrund dagegen, welcher einigen Schein hat, daß nämlich in der alphabetischen Ordnung von Cap. 1 der Buchstabe *א* seine gewöhnliche, in Cap. 2—4 aber seine Stelle nach *ב* hat, damit zurück, daß wahrscheinlich auch in Cap. 1 ursprünglich *ב* vor *א* gestanden habe und erst durch einen alten Leser oder Schreiber B. 16 vor B. 17 gestellt worden sei; den Mangel der Durchführung des Alphabets durch E. 5 aber sucht er nun aus einem künstlerischen Zwecke des Verfassers zu begreifen. Ohne den Beweis für die Einheit des Verfassers aus der Gleichheit oder Aehnlichkeit der Ausdrücke, Bilder und Anschauungen, welcher leicht zu führen wäre, ausdrücklich zu führen, begnügt sich E., theils 1) wie früher, auf den inneren Gedankenfortschritt zwischen den 5 Gesängen und den dramatischen Wechsel der Personen hinzuweisen, wornach in E. 1 Jerusalem (dargestellt durch ein Weib), E. 2 der Dichter-Prophet, E. 3 ein einzelner Mann, E. 4 die Männer, E. 5 die Gemeinde klage, theils 2) die kunstgemäße Anlage des Ganzen geltend zu machen, sofern darin, übereinstimmend mit dem sonstigen Bau der Trauergesänge, die Klage erst allmählig in wiederholten Ergüssen sich erschöpfen könne, so zwar, daß sie in den drei ersten in vollen Fluthen daherströme, und erst in den zwei letzten stufenweise falle und sich lege; theils endlich 3) die neue Annahme hinzuzufügen, daß dieser Kranz von Trauerliedern von Anfang an zum Zweck der öffentlichen Aufführung in versammelter Gemeinde an den jährlich zum Andenken an das letzte Geschick Jerusalems gefeierten Trauertagen gedichtet und so zusammengestellt worden sei. In der That erhält Sinn und Zweck und Kunstform dieser Gesänge durch diese Annahmen viel neues Licht und es wird sich gegen dieselben nichts Entscheidendes einwenden lassen, wenn auch der Gedankenfortschritt zwischen den einzelnen Gesängen vielleicht etwas anders, als es S. 323 f. geschehen ist, zu bestimmen und in E. 3 wenigstens nach meiner Ansicht nothwendig der Dichter selbst als der Sprechende anzuerkennen wäre (denn die ganze Art, wie er sich B. 1—3 einführt — „ich erst bin der Mann, der von Unglück sagen kann“ —, und wie er bis B. 18 seine eigenen Erlebnisse darstellt, läßt eine bedeutende, dem Volk bekannte Persönlichkeit erkennen, wie denn auch durch die Fülle der Trostgründe, die er von B. 19 an beibringt, er sich als den bedeutendsten unter den fünf Sprechern zeigt). Im Uebrigen hält E. die Lieder noch immer für in Aegypten gedichtet, und zwar nicht von Jeremja selbst, wohl aber von einem seiner Schüler, etwa Baruch. — In der

Uebersetzung ist Vieles nachgebessert, und die Erklärung wenigstens reichhaltiger als früher, wenn auch noch nicht vollständig. Als besonders beachtenswerth ist hervorzuheben die sinureiche Erklärung von מִזְמֹר 2, 22 und die geschichtliche Beziehung, welche in E. 4, 14—16 gefunden wird; sehr richtig wird auch 2, 9 darauf gedrungen, daß אֶחָד als historisches Tempus gefaßt werde. Der Text dieser Lieder ladet bekanntlich mehr als andere durch eigenthümliche Schwierigkeiten und Dunkelheiten zu Verbesserungen ein. Auch in dieser neuen Ausgabe werden noch allerlei solche versucht, z. B. 1, 4 מִזְמֹרֹת für מִזְמֹרֶת; 1, 21 עַתָּה קָרָאתָ für קָרָאתָ (nach LXX und wie Theu.) u. A. Durch die Aenderung עָצָב für עָבָר (nach LXX) E. 2, 6 dürfte übrigens wenig gewonnen sein, und die Besserung לִבִּי לִבִּי לִבִּי für לִבִּי לִבִּי 2, 18 ist zwar sehr ansprechend, allein der Hauptstoß, den man an der durchgeführten Personification der Mauer nimmt, wird dadurch nicht gehoben; in 1, 9 läßt sich die masoretische Lesart wohl halten, wenn man nur מִבְּנֵי אֶתְנָתָה בְּשִׁירָה als vorausgesetzten Zustandsatz („mit ihrer Unreinheit an ihrer Schleppe, bedachte sie doch nicht“ u. s. w.) auffaßt. Will man 1, 13 das schwierige וְיִרְדְּנָה als „und durchglühete sie“ nehmen, was in den Zusammenhang gut paßt, so entstünde die Frage, ob nicht vielmehr eine Wurzel רָדַן (äth. rasena) anzunehmen wäre, und die Grundbedeutung von צָמַת 3, 53 ist doch wohl eher zuschließen, einschließen, als binden, wie denn jenes auch zu der Stelle sich mehr schickt als dieses.

Der dritte Band behandelt die drei unter Salomo's Namen in Umlauf befindlichen Bücher: die Sprüche, den Prediger, das Hekelied; vorausgeschickt ist demselben eine merkwürdige Vorrede, worin sich Dr. Ewald vom biblisch-religiösen Standpunkt aus mit großem Freimuth über die Ereignisse des Jahres 1866 ausspricht.

Ueber die Sprüche (E. 1—266) sind seit der ersten Bearbeitung Ewald's vom Jahre 1837 eine Reihe von Erklärungsschriften, namentlich die von E. Bertheau 1847 und von Hitzig 1858 erschienen; auch ist das Verhältniß des hebräischen und griechischen Textes von mehreren Seiten, namentlich von P. de Lagarde (Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Prov. 1863) zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht worden. Auf diese Werke wird in der neuen Ausgabe mannigfache Rücksicht genommen, theils ablehnend (wie z. B. Prov. 1, 6. 12. 16. 3, 9. 24. 6, 26. 7, 21—23. 15, 12. 18, 1. 19, 28. 21, 29. 22, 8. 23, 20 u. s. w.), theils zustimmend (wie 13, 21 f. 16, 2. 17. 18, 3. 19, 6. 21, 6. 24, 12. 28, 2 u. s. w.), übrigens ohne Nennung von Namen. Die Arbeit ist aber eine völlig selbständige und ist sehr stark umgeossen, verbessert und vermehrt. Vor allem ist die Zusammenfassung des ganzen Buches der Prov. schärfer und genauer als früher beschrieben (in Uebereinstimmung mit dem Aufsatz darüber in dem Jahrb. der bibl. Wissenschaft, XI, S. 16 ff.). Ganz neu sind in dieser Beziehung namentlich die Abschnitte über das Zeitalter der ältesten Sammlung, S. 10—14, über die Entstehung des jetzigen Buches, S. 55—60. Als die Grundlage der ganzen Sammlung wird selbstverständlich noch immer (trotz Hitzig's gegentheiliger Ansicht) E. 10—22, 16 festgehalten. Zu der früheren Charakteristik der Sprache und Kunst dieser alten Sprüche sind seine Beobachtungen über das Fehlen des Artikels, über die scharfe Hervorhebung eines Nomens durch ein vortretendes Pron. suff., über die Wortstellung und den Ge-

brauch der Tempera in denselben hinzugekommen, welche Beobachtungen dann auch in der Uebersetzung und Erklärung vielfach verwerthet werden. Da neben der aufrichtigen Beobachtung des noch mächtigen Königthums und neben einem gesättigten Wohlstand eines freien selbständigen Volkes, noch ohne die finsternen Schatten der Mißherrschaft und des Elends, doch in diesen Sprüchen auch schon die Stadt als Mittelpunkt des Staates und eine bereits anfangende Schule von Skeptikern und Skoptikern (𐤍𐤕𐤁) durchleuchtet, so wird der Schluß gezogen, daß dieser Theil der Sammlung der Zeit von Salomo an etwa bis Josaphat, also wesentlich dem zehnten Jahrhundert angehöre. Aus mehreren kleineren Spruchbüchern, in denen diese Sprüche anfänglich niedergelegt gewesen, mögen sie, etwa im neunten Jahrhundert, von einem Sammler in ihre jetzige Ordnung gebracht sein, gegliedert in fünf Abschnitte, deren jeder durch einen an die Spitze gestellten Spruch der Ermahnung an die Jüngeren zur Annahme guter Zucht, 10, 1. 13, 1. 15, 20, 17, 25, 19, 20, kenntlich gemacht sei. Ohne Rücksicht auf diese älteste Sammlung sei dann von den Männern des Hizqia die zweite, E. 25—29, gemacht worden, welche neben älterem Gut doch auch schon viele nach Form und Inhalt der sinkenden Zeit des neunten und achten Jahrhunderts angehörige Sprüche enthalte. Vom achten Jahrhundert an aber sei die Pflege der Spruchweisheit in weitere Kreise gedrungen, und haben auch die Propheten (z. B. Jes. 28—32), die Dramatiker (Buch Job) und Lyriker (z. B. Ps. 49) sich des Mittels der Spruchweisheit bemächtigt, um auf die Zeit einzuwirken. Was Weisheit überhaupt sei — für den Menschen, in Gott, in der Ordnung der Welt —, sei jetzt in die Erörterung gezogen und die Erorschung der tiefsten Räthsel des menschlichen Nachdenkens unternommen worden. Auch habe sich die Lehrweisheit von dem prophetischen Zug der Zeit ergreifen lassen und sei selbst zu einer prophetischen Ermahnerin geworden. Sie habe nun (zum Theil in dramatischer Weise) kleine Stücke von Rede und Gegenrede geschaffen, um die Thorheit zu geißeln und die ächte Weisheit zu empfehlen, habe lebhaftes Gemälde sittlicher Erscheinungen zur Abschreckung und Aufmunterung entworfen, und bei alledem vorzüglich an die Jugend (die Schüler) ihre Schriften gerichtet. So habe denn ein hochgebildeter noch ganz selbständiger Lebrdichter dieser jüngeren Zeit, etwa im Anfang des siebenten Jahrhunderts, die älteste Sammlung, E. 10, 1—22, 16, unter dem Titel „Sprüche Salomo's“ mit einer großartigen, rechnerisch gehaltenen Einleitung zum Lobe und zur Empfehlung der Weisheit, E. 1—9, neu herausgegeben. Es seien damals aber auch andere Bücher, mit dem Titel „Sprüche der Weisen“, in Umlauf gekommen, und ein etwas jüngerer Sammler, etwa aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts oder etwas später, habe dann der Sammlung E. 10, 1—22, 16 zunächst Auszüge aus zwei dieser jüngeren Schriften (ohne sie Salomo zuzuschreiben), nämlich 22, 17—24, 22 und 24, 23 bis 34, und sodann die Hizqianischen Sprüche Salomo's, E. 25—29, angehängt. Erst noch später habe ein letzter Herausgeber E. 30 f. hinzugefügt, nämlich a) eine Probe aus einem Spruchbuch des Agur Ben Jaqé, welches noch dem Ende des siebenten Jahrhunderts angehört haben möge und gewiß einst größer gewesen sei, und welches eine neue Dichtungsart dargestellt habe, neu nicht blos durch die Nennung des Namens des Dichters an der Spitze, sondern auch durch große Künstlichkeit, „durch Entwerfung von Lebenslagen und Lebensstreiten und Zwiegesprächen, durch künstliche Namen, räthselhafte spize Reden“ und dergleichen,

C. 30—31, 9; und b) ein von einem anderen einfacheren Dichter stammendes
 Lehrstück über die tugendhafte Hausfrau, C. 31, 10—31. Diese letzte Ausgabe
 möge gegen den Schluß des sechsten Jahrhunderts, wo man auch sonst in Jeru-
 salem die alten Blätterreste emsig zu sammeln angefangen habe, gemacht worden
 sein. Die Beweise für diese Sätze werden, soweit sie den Vorredner der großen
 Salomonischen Spruchsammlung betreffen, namentlich auch darin gefunden, daß
 in seiner Schrift C. 1—9 schon sehr verwirrte öffentliche Zustände durchschimmern
 und viele Nachklänge aus dem B. Jjob darin vorkommen (S. 49). Sodann
 wird in einer eigenen Abhandlung (S. 63—67) über das Vorwort C. 1, 1—7
 (gegen Bertheau) zu erhärten gesucht, daß der Verfasser desselben mit dem Vor-
 redner derselbe sei und daß die Ausdrücke 1, 6 (Spruch, Scherz, Worte der
 Weisen, Räthsel) nicht schon auf die Nachträge C. 22, 17—31, 31 zum Voraus
 hinweisen. Daß vielmehr die Schriften 22, 17—24, 34 von einem anderen
 Verfasser, als dem Vorredner, geschrieben seien, wird aus der Verschiedenheit des
 Bilderkreises und mancher Ausdrücke bei beiden gezeigt (S. 52 f.), und daß sie
 überhaupt jünger seien, als die Schrift des Vorredners, folge aus der Art, wie
 C. 6, 10—12 in 24, 33 f. schon benützt und wiederholt sei. Daß sodann ein
 und derselbe Sammler sowohl den Nachtrag C. 22, 17—24, 34 als das Stück
 C. 25—29 angehängt habe, folge (S. 59) aus der Gleichheit des Ausdrucks in
 C. 24, 23 und 25, 1. Die Zeit des Dichters Agur endlich ergebe sich leicht,
 wenn man bedenke, einerseits daß er Königsregeln schrieb, andererseits daß er
 außer C. 1—9 auch schon Jjob und Deuteronomion vielfach benützte, etwa als
 das Ende des siebenten Jahrhunderts. Neben der palästinischen Ausgabe des ganzen
 Buches kam nun aber bald auch (wohl schon im fünften Jahrhundert) eine an-
 dere in Umlauf, die mehr in Aegypten gebräuchlich war, und auf der dann auch
 die Uebersetzung der LXX beruht. Neben den vielen und starken Abweichungen
 in Zahl und Text der einzelnen Sprüche nämlich, welche zum Theil zufällig
 durch Textverderbniß auf der einen oder anderen Seite und durch willkürliche
 Zusätze auf ägyptischer Seite entstanden sein mögen, kennzeichnet sich diese jüngere
 Ausgabe durch absichtliche Umstellung ganzer Stücke, und wie und warum diese
 Umstellungen bewerkstelligt wurden, wird S. 60—63 ausführlich und sehr sinnig
 erklärt. — Außer diesen, die Entstehung des ganzen Buchs und seiner beiden
 Ausgaben betreffenden, zum Theil ganz neuen Darlegungen hat die jetzige Be-
 arbeitung des Verfassers vor der älteren den Vorzug, daß in ihr viel mehr und
 ganz durchgängig auf die Abweichungen des ägyptischen Textes in Lesarten und
 Zusätzen Rücksicht genommen ist. Fast alle Sprüche, welche derselbe eigenthüm-
 lich hat, werden erklärt, ihrem Werthe nach besprochen und größtentheils in das
 Hebräische zurückübersetzt der Erklärung eingereiht, so daß diese Bearbeitung
 eine Erklärung der Sprüche nach beiden Ausgaben genannt werden kann. —
 Ein vorzügliches Augenmerk ist sodann weiter auf die strophische Gliederung
 des laugen Stückes C. 1—9 sowie des letzten Anhangs, C. 30 f., gerichtet, und
 es ist in dieser Richtung gegenüber von der früheren Bearbeitung vieles hinzu-
 gekommen. Auch in der Erklärung selbst sind die beiden genannten Anfangs-
 und Endstücke mit besonderer Sorgfalt und Liebe bedacht worden, namentlich ist
 der wichtige Abschnitt C. 8 und 9 (S. 113—126) fast ganz neu und in großer
 Ausführlichkeit behandelt, ebenso C. 22, 17—21, wo besonders der schwierige
 B. 20 jetzt erst in sein richtiges Licht gestellt ist. Vor allem aber hat der Ver-

fasser es verstanden, in einer neuen schönen Darlegung seine frühere Erklärung von dem (Dramation) „kleinen Lebensspiel“ des Agur, E. 30, 1–14, aufrecht zu erhalten und gegenüber von den dagegen gemachten Einwendungen in befriedigendster Weise durch alles Einzelne durchzuführen, auch von den sieben in die Form von Zahlenrathfeln gehüllten „Kunstbildchen“ zur Einschärfung sittlicher Wahrheiten, E. 30, 15–33, eine großentheils neue, reizende, vielleicht nur zu geistreiche Erklärung entworfen. — Endlich die Erklärung der einzelnen Sprüche ist in sachlicher und archäologischer Beziehung ebenso wie in sprachlicher ausführlicher als früher, und wenn auch im Großen und Ganzen die Auffassung dieselbe geblieben ist, so sind doch von vielen Sprüchen durch anderes Verständnis der hebräischen Worte oder durch leichte Aenderung der Lesarten (zum Theil mit Anlehnung an die LXX) neue Erklärungen versucht, und Beiträge zu Ueberwindung der vielen hier vorliegenden Schwierigkeiten gegeben. Beispielsweise nur Einiges. E. 11, 9 liest er jetzt יפחת „legt Schlinge“ für יִשְׁחַח; 13, 11 מְבַהֵל „erschwindelt“ für מְהַבֵּל; 13, 21 יִשְׁלַם für יִשְׁלֵם; 15, 19 אָוִיל für עֵצָל; 19, 6 רַע פֶּלֶא für כָּל־הָרַע; 19, 14 מְשַׁכֵּל „verehelicht“ für מְשַׁכֵּל; 19, 22 תִּחַת für תַּחַת; 22, 14 זָנוּת für זָנוּת; 24, 22 שְׂנֵיָהֶם „ihre zänkischen Feinde“ für שְׂנֵיָהֶם; 28, 2 יָדָע oder נָמַר für יָדָע בֶּן יֶאֱרֹךְ; 28, 15 רָשׁ für רָשָׁע; 30, 1 נָאָם für נָאָם; 31, 3 לְמַחֲוֹת „entmarkenden“ für לְמַחֲוֹת, wogegen in anderen Fällen auffallender Weise die masoretische Punctuation beibehalten wird, obwohl sie zu dem gefundenen richtigen Sinne nicht paßt, und von den Masoreten ohne Zweifel ein anderer Sinn damit verbunden wurde, z. B. 19, 11 הָאֲרִיךְ, was er als Inf. Hiph., und 23, 7 שָׁעַר, was er als Pual halten zu können glaubt. Den schwierigen Ausdruck בְּגִידִים 8, 6 erklärt er jetzt durch Klares, יָדָע 10, 9 „er wird gewigt“, יָתַר 12, 26 Zurechtweiser (von תָּרַר) als Subst.; 17, 17 הָרֵעַ „einen Freund zugesellen“ als Inf. Hiph.; מְתַלֵּהֶם 18, 8 und 26, 22 „sich entzündend“; תִּמְרִיק 20, 30 Putz = Fabel; מְשַׁבִּיר 25, 11 Fleckfärbe, und nimmt יָתֵן 10, 24, wie schon früher in 12, 12, = אֵיתֵן, dagegen 13, 10 es giebt; die neue Erklärung von 27, 17 ist schon in der Sprachlehre S. 559 gegeben. Zu fühl scheint es mir, z. B. 5, 9 הָרַר von der Mannheit des Mannes und das ganze Versglied von der Entmannung zu verstehen, wozu doch der Ausdruck לְאַחֲרֵי nicht passen will, oder 7, 10 נְצִירַת לֵב versteckte, arglistige, von צָרַר als Part. Niph. abzuleiten, da von נָצַר aus derselbe Begriff sich leichter ergibt, und Jes. 1, 8 der Begriff doch ein wesentlich anderer ist. An feinsinnigen Bemerkungen ist auch in dieser Schrift kein Mangel, z. B. S. 77 „Die Ermahnung an Jüngere mit einer Anspielung auf die Worte des flinsten Gebots des Decalog zu beginnen, muß damals Sitte gewesen sein, da sie 1, 8. 4, 1–4. 6, 20 wiederkehrt“; S. 263 בָּרַךְ für בֵּן 31, 2 scheint vom Dichter absichtlich gewählt zu sein, etwa weil es um jene Zeit gerne im Munde von hochgebildeten Mittern war“, oder S. 263–264 „Man könnte wirklich aus 31, 11 und 28 ff. schließen, ihr Gatte selbst habe ihr nach ihrem Tod dieses Denkmal gesetzt“, nämlich das Loblied auf die treffliche Hausfrau.

In der Bearbeitung des Dohlelet (S. 267–329) ist verhältnißmäßig am wenigsten geändert. Während der Verfasser auf Hitzig's abweichende Meinung, daß das Buch erst ums Jahr 204, also etwa um die Zeit, in die das Spruch-

buch des Sirachsohnes zu setzen ist, geschrieben sei, kaum in einer Aumerkung Rücksicht nimmt, hält er mit Recht an der früheren Bestimmung des Zeitalters des Buches, nämlich des letzten Jahrhunderts der persischen Herrschaft, fest, um so mehr da der Prediger auch durch die Art, wie er gegenüber von der Fremdherrschaft zu ruhiger Ergebung mahne, noch einen ganz anderen Geist zeige als die apokryphischen Lehrdichtungen (S. 280), und sogar der seltsame Name „König in Jerusalem“ (1, 1) sich mit der Ausdrucksweise des Chronikers berühre (S. 281). Daß der Lehrdichter in der Landschaft lebte, vermuthet er noch immer, fügt aber dazu (S. 269) wegen des Ψ und כך und anderer, bei ihm gebräuchlicher, so sehr starker Aramaismen die weitere Vermuthung hinzu, daß er in der Landschaft Galiläa gelebt habe. Den polemischen Charakter des Buches, wornach der Dichter gewisse Aeußerungen damaliger verkehrter Lehrer oder Schriftsteller ausdrücklich anführe, um sie zu widerlegen oder unschädlich zu machen (namentlich E. 10), hebt er jetzt (S. 273 f.) noch stärker als früher hervor. Ueber Kunst und Darstellungsweise des Buchs urtheilt er (S. 284—287) anerkennender als früher, wie ihm überhaupt bei fortgesetzten Forschungen die Herrlichkeit des Bibelworts auch in diesen mehr äußeren Dingen sich immer mehr bewährte. Wo in den Vorträgen des Lehrdichters „der Gedanke sich höher schwingt, tritt immer noch bei ihm die reine Höhe der Dichterrede ein; besonders aber wo Lehre und Ermahnung eintritt, hebt sich die Sprache noch beßändig zur spizen Kürze und ächten Art des alten Lehrspruchs“; sonst aber entbindet er sich, um in der Darstellung der Gedanken nicht gehindert zu sein, des strengen Zwangs der Dichterrede, obwohl selbst seine Prosa einen dichterischen Anhauch hat. Diesen eigenthümlichen Wechsel zwischen prosaischen und dichterischen Zeiten hat der Verfasser auch in seiner Uebersetzung durch den Druck anschaulich gemacht. Von den vier Verträgen, in welche das ganze Buch zerfällt, sind Inhalt, Gedankengang und Gliederung eingehender als früher entwickelt und das Nachwort 12, 9—14 auf Grund der schon im Jahrbuch d. bibl. Wiss. III, S. 121 ff. gegebenen Verbesserungen erläutert. In der Erklärung sind manche neue, namentlich auch grammatische Bemerkungen hinzugefügt, und es ist besonders der Abschnitt 12, 2—i ausführlicher erläutert, um dadurch zugleich die gegen seine frühere Auffassung erhobenen Einwendungen zu beseitigen. In Stellen wie 2, 8, 5, 8 ist die frühere Erklärung beibehalten; 3, 17 sind die Worte $\text{כִּלְכַּל־הַיַּמִּים}$ zum Hauptsatz, nicht mehr zum begründenden Nebensatz bezogen; in 5, 6 wird das וְ von וְכִרְיִים und 5, 15 das וְ von וְכִי consecutiv genommen; der schwierige Vers 10, 10 lautet nun: „Ward das Eisen stumpf und ist ohne Spitze, so stählt man es und stärkt die Kräfte (des Eisens), und der Nutzen des Sichanstrengens ist die Weisheit“, aber auch gegen diese Erklärung erheben sich gewichtige sprachliche und sachliche Bedenken.

Vom Hohelied ist S. 333—426 eine ganz neue Bearbeitung gegeben, welche nicht bloß einer der schönsten Abschnitte dieses Werks über die Dichter des Alten Bundes, sondern den besten und vollkommensten Früchten der Forschungen dieses Bibelerklärers beizuzählen ist. Wie er über das Hohelied denkt, hat er seit seiner ersten Jugendschrift darüber vom Jahr 1826 öffentlich bei vielen Gelegenheiten (z. B. die poetischen Bücher des Alten Bundes, I. Theil, 1839, S. 41 ff.; Tübinger theol. Jahrbücher 1843, S. 752 f.; in den Jahrbüchern der bibl. Wiss., fast in jedem Band, und in den G. G. A., bei Beurtheilung der

vielen seither erschienenen Erklärungsschriften zu diesem Gedicht) genug zu erkennen gegeben; alle jene zerstreuten Bemerkungen und Ausführungen, mit vielen neuen vermehrt, sind hier zu einem Ganzen verarbeitet, welches durch streng wissenschaftliche Form und Methode und erschöpfendes Eingehen auf alle, auch die kleinsten und feinsten sich erhebenden Fragen, verbunden mit einer gefälligen, allgemein verständlichen Darstellung, als ein Muster von Erklärung einer biblischen Schrift gelten kann. Wohl absichtlich, damit nämlich diese Erklärung auch Laien genießbar würde, sind die rein gelehrten und sprachlichen Bemerkungen in einem besonderen Anhang (S. 415—426) aufs Ende verwiesen. Der warme, einer lebendigen Nachempfindung des Gegenstandes entstammende Ton der Darstellung wird den Leser nur angenehm berühren, selbst wenn er einigemal fast ein Zubiel der Begeisterung mit sich führen sollte. Daß dabei gegen die Allegoristen und Typiker kein Wort mehr verschwendet wird, ist völlig in der Ordnung: die Todten mögen ihre Todten selbst begraben! und es ist allmählig an der Zeit, daß man alle Kraft darauf verwende, die biblischen Schriften in ihrer eigenen vollen Schönheit dem christlichen Volk zu zeigen; die Wirkung davon für die Auffrischung des religiösen Lebens und des sittlichen Ernstes wird eine viel kräftigere sein, als sie die Umhüllung mit den Lappen mittelalterlicher Deuteleien heutzutage noch hervorzubringen vermöchte. Es ist nicht nöthig, die Auffassung des Hoheliedes, welche jetzt schon als die wissenschaftlich gesicherte gelten kann und welche auch in dieser Erklärungsschrift entwickelt wird, hier, auch nur in ihren allgemeinsten Umrissen, darzulegen. Wer gar nichts davon weiß, der lese es in dieser Schrift selbst nach! Wer aber die Verhandlungen über das Hohelied seit den letzten vierzig Jahren auch nur einigermaßen verfolgt hat, der weiß, um was es sich hier handelt, und für den genügt es, wenn im Folgenden das eigentlich Neue dieser Erklärung noch mit einigen Worten berichtet wird. Daß das Hohelied ein kleines Drama, genauer ein Singspiel sei, welches von Anfang an zur Aufführung bei einem volkstümlichen Feste bestimmt war und auch wirklich aufgeführt wurde, wird mit vollem Recht jetzt entschieden behauptet; ebenso entschieden wird aber gegenüber von den Einbildungen Neuerer, welche ein Drama im griechischen oder modernen Sinne des Wortes, mit vielfachem Wechsel der Personen, der Scenen und Orte, daraus machen wollten, an der alterthümlichen Einfachheit der dramatischen Anlage festgehalten, wornach die handelnden (oder tanzenden) Personen möglichst wenige und der Wechsel des Orts möglichst selten zu denken sind. Die Personen sind Sulammit und Salomo mit den Hoffrauen als einer Art begleitenden Chors, und der Ort die Hesburg in Jerusalem; nur zweimal wechselt die Bühne: C. 3, 6—11, wo ein Festzug von außerhalb Jerusalems in die Hesburg hinein erscheint, und als redende Bürger Jerusalems auftreten, und am Ende, C. 8, 5—14, wo Sulammit mit ganz anderen Umgebungen als bisher, nämlich mit ihrem Geliebten und etlichen Hirten, in ihrer nördlichen Heimath sich darstellt. Früher war dieser Geliebte nie anwesend, und alles, was er früher spricht, spricht er durch den Mund der Sulammit. Das Ganze ist gegliedert in dreizehn Gesänge; diese selbst aber sind auf fünf Acte oder Tage in der Weise vertheilt, daß auf den ersten und zweiten Tag je zwei Gesangstücke, auf den dritten und vierten je vier kommen, auf den fünften aber nur eines. Von Wichtigkeit ist es, daß der Verfasser jetzt für die fünf Acte oder Haupttheile fünf Tage denkt, was er S. 346 f. nicht bloß aus der Geschichte des alten Schau-

spielwesens, sondern auch aus dem Schluß der einzelnen Haupttheile des Hohenliedes selbst wahrscheinlich zu machen weiß. Denn es lasse sich nicht verkennen, daß am Schluß eines jeden der vier ersten Haupttheile oder Tage, in Folge der Abwehr der Angriffe oder der Sehnsucht nach dem Geliebten, die Jungfrau in die „Liebeskrankheit“ (2, 5) oder Liebesohnmacht verfällt, und nach morgenländischem Glauben eine Liebesranke wie eine Wahnsinnige, von Gott selbst angerührte und darum für Menschen, so lange die Krankheit auf ihr lag, nicht weiter zu beruhende gegolten habe (vgl. auch S. 376). Der Einwand, welcher sich gegen diese Vorstellung von fünf Tagen aus E. 5, 9, vgl. mit B. 8, erheben ließe, wird S. 396 beseitigt. Aber auch für das Verständniß der Entwicklung der Gesamthandlung ist jene Annahme von der Geltung der Liebeskrankheit von Bedeutung. Nachdem am ersten Tag die Sehnsucht nach dem abwesenden Geliebten und die Bemühungen des Königs um Sulammit in ihr die Krankheit erzeugt (— 2, 7), dauert dieselbe, wenn auch abnehmend, am zweiten Tage fort, so daß sie in fieberhafter Erregung sich den fernen Geliebten als anwesend einbildet, oder wenigstens in der Erinnerung an vergangene Träume von ihm lebt (— 3, 5). Daß dann am dritten Tag, wo der König durch einen feierlichen Hochzeitszug die Vermählung mit ihr öffentlich kundgegeben, doch die von ihm gehoffte und beanspruchte (4, 6) wirkliche Vermählung nicht zu Stande kommt, und auf dieser gefährlichsten Höhe der Versuchung für die auch der lothendsten Herrlichkeit Widerstrebende noch ein Ausweg sich öffnen kann, davon liegt die denkbare Möglichkeit eben darin, daß der König die in die Krankheit Zurückgefallene nicht berühren darf (— 5, 8). Am vierten Tag, wo die Hoffrauen in solcher auch die königlichen Ehren verschmähenden treuen Liebe etwas Außerordentliches bereits zu ahnen und Mitgefühl zu zeigen beginnen, und wo auch der letzte Versuch des Königs, diesmal mit den Waffen seiner vollen Berechtigung gemacht, bei ihr nur die Abneigung steigert und die Liebesgluth aufs Neue bis zur Krankheit entzündet, drängt sich endlich, bei den Hoffrauen zunächst und vermittelt durch sie auch beim König, die Ueberzeugung durch, daß hier eine höhere Macht im Spiele sei, gegen welche anzukämpfen nicht bloß vergeblich, sondern auch der Schen vor Gott zuwider sei (— 8, 4), wodurch die Entlassung hinlänglich und für Alle verständlich begründet erscheint, in Folge deren am fünften Tag die Vereinigung mit dem Geliebten erfolgt (— 8, 15). Sehr gut wird ferner die steigende Verwickelung und die endliche Entwicklung, sowie die Höhe der Spannung in der Mitte, gerade am dritten Tage, und an dessen Ende der Beginn des Sieges der Jungfrau durch alle einzelnen Theile und Theilchen der Rede und Handlung hindurch nachgewiesen. Es wird treffend erklärt, wie es kommt, daß der König selbst zuletzt zu ihr zum Theil mit Worten ihres wahren Geliebten zu reden versucht; besonders zu erwähnen wäre vielleicht nur noch gewesen, wie der Jungfrau von den neuen Herrlichkeiten der Salomonischen Zeit (in Pflanzen und Kunstserzeugnissen) zu reden schon so geläufig sein konnte. Die Gliederung der einzelnen Gesangstücke nach kleineren Singstrophen ist in der Uebersetzung und Erklärung aufs Genaueste, bis in die Einzelheiten hinein, verfolgt, und es sind dabei manche bisher unbemerkte Schönheiten des Gedichtes aufgedeckt. In einem besonderen Abschnitt über die älteste Geschichte des Buches wird unter Anderem auch Sinn und Entstehung der jetzigen Buchüberschrift ganz befriedigend erklärt. Der Text des Gedichtes ist bekanntlich in trefflichem

Zustand überkommen; nur vor 4, 8 und in 7, 5. 11. 8, 6 vermuthet E. den Ausfall einiger Worte. Außerdem wäre in 7, 10 לְדֹרֵי für לְדֹרֵי zu lesen, wenn man nicht דֹרֵי für eine in Nordisrael mögliche Form des Plur. halten wolle. In 8, 1 ist die gewöhnliche Lesart לִי (für die andere לְךָ) angenommen; die masoretische Punctuation wird nur 5, 6 (בְּדָבָרִי statt בְּדָבָרֶיךָ) und 5, 13 (מְגַדִּילֹת und יְרַגְגֹת) geändert. Daß צִמָּה (4, 1. 3. 6, 7) Focken und nicht Schleier bedeute, weil eine Verschleierung dort keinen Sinn habe, wird noch immer festgehalten, aber צִמָּה (nicht צִמָּה) gesprochen¹⁾; dagegen שָׁלַף 4, 1. 6, 5 nimmt er jetzt als glänzen (nicht mehr: sich lagern) und שָׁרַר 4, 8 als schreiten, gehen, sowie 5, 6 בִּרְבֵּרִי als da er zurückwich. Unter בַּעַל הַמֶּן 8, 11 ist er jetzt geneigt Belamon in der Nähe von Schunneem zu verstehen, und in עֵין גִּדִּי 1, 14 findet er nicht mehr das bekannte Städtchen am Todten Meer, sondern den Wohnort des Freundes der Sulammit in der Nähe von Schunneem, vielleicht denselben mit הַיֵּן 1 Sam. 29, 1, wenn letzteres aus עֵין גִּדִּי eine Abkürzung sei. Daß הַשָּׂדֶה 2, 1 nicht Nom. propr., sondern nur die Ebene bedeute, für diese Annahme geben wenigstens die LXX einen Anhalt; warum aber תֹּרִי 1, 10. 11 den Nasenring (נָזֶם) bedeuten soll, ist nicht einzusehen. Höchst sinnig und treffend ist aber seine Erklärung von שֶׁמֶן תִּנְרַק 1, 3, das er für einen frei gebildeten dichterischen Eigennamen nimmt, sowie die von בֵּית הַיֵּן 2, 4 als Weingelände (wozu auch das deutsche Weinlaube und das süddeutsche Kamerte von vinea camerata noch hätte verglichen werden können); gegen alle anderen Erklärungen dieses letzten Ausdrucks erheben sich bekanntlich große Schwierigkeiten aus dem Zusammenhang. An Druckfehlern sind mir im dritten Band noch aufgefallen S. 210 (Prov. 23, 16) deine für meine; S. 308 (Koh. 6, 10) richten für rechten und (Koh. 6, 12) den für des; S. 325 Anm. emat. für anal.; S. 344, 3. 17 Hauffrauen für Hoffrauen; S. 358 (Hohesl. 1, 12) Narbe für Narbe; S. 362 (Hohesl. 3, 7) fünzig für sechzig; S. 406, 3. 8 verblümmten für verblühten.

Gießen.

A. Dillmann.

- 1) Der Galaterbrief, griechisch und deutsch, nebst einer Erklärung seiner schwierigeren Stellen und einer Abhandlung über Cap. III, 20. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese dieses Briefs von Dr. G. W. Matthias, Direktor des Gymnasiums in Cassel. Cassel 1865. XIII u. 2135. Verlag von Th. Kah.
- 2) Der Abschnitt des Galaterbriefs Cap. III, 15—22 mit besonderer Rücksicht auf B. 20 ausgelegt. Eine exegetische Monographie von Dr. G. W. Matthias, Direktor u. Cassel 1866. 545. Verlag von Th. Kah.

Leider ist durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände die Anzeige dieser beiden Schriften bedeutend verspätet worden. Daß sie übrigens nun beide

¹⁾ Auch bei כִּפְרִים Kyprosstauben (nicht Dörfer) 7, 12 beharrt der Verfasser.

zusammen zur Anzeige kommen, dürfte insofern kein Fehler sein, als auch in der ersten Schrift die Untersuchung über den in der zweiten behandelten Abschnitt einen Hauptbestandtheil bildet und der Verfasser in dem nachgeschickten zweiten Schriftchen diese Untersuchung nicht nur überhaupt wieder neu aufnimmt, sondern auch an seiner eigenen früheren Auffassung Kritik übt. Der hier behandelte Abschnitt hat eben auch diesem gründlichen Erklärer gegenüber seinen alten Charakter bewahrt, eine *crux interpretum* zu sein. Und so wird auch die Erklärung, bei der er schließlich bleibt, nur ein neuer, zu den vielen bisherigen hinzukommender Versuch sein, über den dem unermüdet prüfenden Verfasser selbst vielleicht indessen Bedenken gekommen sind (besonders angesichts des neuesten Erklärungsversuches in der Abhandlung: Studien und Kritiken 1867, Heft 2, S. 331 ff.). Referent wenigstens muß bekennen, daß er (auch ganz abgesehen von dieser letztgenannten Abhandlung) nicht im Stand war, die Auffassung des Verfassers sich anzueignen. Versuchen wir sie in der Kürze wiederzugeben.

Der Verfasser geht mit Recht auf den Abschnitt nach seinem ganzen Zusammenhang ein und bis zu V. 15 zurück. Hier findet er den Schlüssel zum Verständniß der ganzen Gedankenreihe in der Bemerkung: *διαθήκην οὐδεὶς ἀδρεῖ ἢ ἐπιδιὰρ*. Dieß Zweifache in Betreff des Verhältnisses des Gesetzes zum Verheißungsbund zu negiren, ist nach ihm Zweck der folgenden Ausführung von V. 16—22. V. 16—18 führe den Satz aus: das Gesetz ist keine *ἀδίκησις* des Verheißungsbundes; V. 19—22 den weiteren: das Gesetz ist auch keine *ἐπιδιδραχίς* desselben. In erster Beziehung cf. *διαθήκην* — *οὐκ ἀνθρώποι* V. 17; in zweiter schon die Ausdrücke: *προσετέθη* und namentlich *διαταγὴς* V. 19, welsch letzteres sichtlich auf *ἐπιδιδράσκει* sich zurückbeziehe. — Beschränken wir uns nun auf den zweiten hauptsächlich in Frage kommenden Abschnitt, V. 19 ff., so giebt der Apostel auf die Frage: wozu denn das Gesetz überhaupt diene, wenn es nicht an die Stelle der Verheißung getreten sei — nicht *διαθήκην ἡθέρητος*? nach dem Verfasser die vorläufige Antwort: *τῶν παραβ. ἡδὲ προσετ.* Diese Antwort sei zweideutig, indem sie eben so gut so verstanden werden könnte: es wurde hinzugefügt als ein Zusatz zu dem Verheißungsbund, um die Uebertretungen zu verhindern, als: es wurde hinzugefügt als etwas vom Verheißungsbund Verschiedenes, um die Uebertretungen hervorzubringen, d. h. zu bewirken, daß die Sünden als Uebertretungen begangen würden. Diese Zweideutigkeit sei eine absichtliche, dazu dienende, um desto nachdrücklicher jenen an sich auch möglichen ersten Sinn zu verneinen und den Satz einzuführen, um den es sich handle, daß nämlich das Gesetz kein Zusatz sei. Dieß geschehe durch den Nachweis, daß das Gesetz, obschon durch Engel angeordnet, gleichwohl ein Gesetz Gottes sei, mithin eine *διάραξις* desselben, der 430 Jahre vorher den Verheißungsbund gegeben hatte. Auf die Tradition von der *διάραξις* des Gesetzes durch Engel gehe der Apostel ein um der Gegner willen, indem jüdische Sophistik hinter jene Tradition sich versteckend geltend machen konnte, der Grundsatz, Niemand bebe einen bestätigten Bund — nämlich selbst — wieder auf, sei hier nicht anwendbar; denn Gott habe das Gesetz dem Volk Israel durch Engel, mithin nur mittelbar, nicht aber, wie einst dem Abraham die Verheißung, unmittelbar gegeben und es erscheine deshalb dasselbe wirklich als eine *ἐπιδιδραχίς* zu dem Verheißungsbund. Dem gegenüber mußte Paulus zeigen, daß jener

Unterschied zwischen „mittelbar“ und „unmittelbar“ hier gar nicht in Betracht komme, daß vielmehr das Gesetz, obwohl durch Engel angeordnet, nichtsdestoweniger als Gesetz Gottes anerkannt werden müsse. Zu diesem Zweck habe Paulus beigefügt: *ἐν χειρὶ μεσ.* Denn (B. 20) „ein Mittler ist nicht ein Mittler zwischen Einem nur, sondern zwischen Zweien. In dem vorliegenden Fall aber ist eine jener beiden Parteien, zwischen welchen der Mittler vermittelte, Gott selbst und mithin nicht jene Engelschaar, durch welche das Gesetz angeordnet wurde“. Die Anordnung solle damit als eine solche bezeichnet werden, die nur mittelbar auf Rechnung von Engeln, unmittelbar dagegen auf Rechnung Gottes zu setzen sei. Hieraus scheine sich nun folgerichtig der Satz zu ergeben, B. 21: *ὁ οὐκ ὁμ. κατὰ τῶν ἐπαγγ. τοῦ θεοῦ;* den aber der Verfasser mit ganz neuer Fassung von *κατὰ* übersetzt: „So ist also das Gesetz unter den Verheißungen Gottes begriffen?“ das soll heißen: als ein Zusatz zu dem Verheißungsbund. Dieser Schluß sei aber, obwohl scheinbar richtig abgeleitet, dennoch ein falscher. Er wäre richtig nur, wenn *τῶν παραβ. χάρις* zu fassen wäre: um die Uebertretungen zu verhindern. Denn was die Kraft gehabt hätte, die Uebertretungen zu verhindern, das hätte nothwendig auch die Kraft haben müssen, die *δικαιοσύνη* und folglich auch die *ζωή*, mit Einem Wort die *κληρονομία* zu vermitteln. Dieß aber, wenn es als etwas Neues dem Verheißungsbund hinzugefügt worden wäre, als einen Zusatz zu diesem Bund zu betrachten, wäre ganz folgerichtig gewesen. Ein solcher Zusatz aber hätte die Verheißung in ihrem innersten Wesen alterirt; denn er hätte die Erlangung des Verheißenen nachträglich an eine Bedingung geknüpft, welche vorher, d. h. bei Geldmachung (bei dem *κρῶσθ*) des Verheißungsbundes, gar nicht gestellt war. Daher werde denn diese Folgerung entschieden negirt mit einem *μη γένοιτο*, wie sie denn auch unrichtig sei, da *τ. παραβ. χάρις* vielmehr bedeute: um die Uebertretungen hervorzubringen. Ein Bund aber, der die Uebertretungen hervorbringe, vermöge offenbar nicht die *δικαιοσύνη* u. s. f. zu vermitteln. Er ist eben damit vom Begriff der Verheißungen Gottes weit entfernt. Also ist er mitnichten als etwas dem Verheißungsbund Zugehöriges, als ein Zusatz zu demselben zu betrachten, ist vielmehr wesentlich verschieden von demselben; das Gesetz also *προσέτιθη* zwar zu dem Verheißungsbund, aber als etwas wesentlich davon Verschiedenes.

Dieß ist nach unserer Schrift der Gedankengang des Abschnitts. Soll nun zur Beurtheilung dieser Auffassung Einiges gesagt werden, so ist der Verfasser offenbar durch sein Bemühen, einen neuen Weg zur Lösung einzuschlagen, auf eine Bahn gerathen, die vom Ziel abführt. Namentlich hofft er mit der von der traditionellen Fassung ganz abweichenden Fassung von B. 21 a endlich Licht in den schwierigen Abschnitt zu bringen. Allein obwohl er Alles anbietet, ich glaube kaum, daß er Jemand von der Richtigkeit dieser neuen Erklärung: „Ist das Gesetz also unter den Verheißungen Gottes begriffen?“ überzeugen wird. In erster Linie wird man immer den Sprachgebrauch dagegen anführen. In der ersten Schrift wurde dem *κατὰ* die Bedeutung „über — hin = sich darüber erstreckend“ vindicirt mit Berufung auf neutestamentliche Stellen, wie Luc. 4, 14; Act. 9, 31. 42; 1 Cor. 11, 4. Diese Fassung wurde in der zweiten Schrift aufgegeben und die eben genannte dafür angenommen, wofür auf den (im N. T. übrigens nicht vorkommenden) Ausdruck: *ὑπὸ τῶν ἐπαγγ. κατὰ τινος* =

etwas unter die Kategorie wovon bringen — hingewiesen wird. Allein einmal lassen sich hierfür nur ganz wenige Stellen anführen; und dann was soll damit für unsere Stelle bewiesen sein? Gerade das Wesentliche fehlt ja hier, jenes *ταύτεν*. Wenn also der Satz: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπ. τ. θ. ταύτεος ἐστὶ*; allerdings jenen vermutheten Sinn hätte, so hat deswegen unser Satz, wo sich von jenem *ταύτεν* keine Spur findet, keineswegs auch jenen Sinn, vielmehr läßt sich gerade der umgekehrte Schluß machen, daß, weil „begriffen sein unter etwas“ griechisch heißt: *ταύτεσθαι κατὰ τινας*, deswegen unser Satz einen anderen Sinn haben muß, und unbegründet ist daher die Behauptung, das zu ergänzende *ἐστὶ* sei vielleicht nur als ein kürzerer Ausdruck für den volleren *ταύτεος ἐστὶ* zu betrachten. Aber auch sachlich läßt sich die Erklärung nicht rechtfertigen. Denn kann man es als einen irgendwie denkbaren Satz aufstellen (auch nur im Sinn der Juden), das Gesetz sei begriffen unter Gottes Verheißungen? Der Verfasser nimmt dieß freilich in dem Sinn: „begriffen als etwas Dazugehöriges, ein Zusatz“, da ja doch ein Gesetz nicht logisch unter den Begriff von Verheißungen subsumirt werden kann. Allein mit dieser weiteren Erklärung hebt der Verfasser ja das Erste wieder auf, gerade den Sinn, für den er aus dem Sprachgebrauch den Beweis geführt zu haben meint. Was also sprachlich nachzuweisen versucht wurde, das paßt sachlich nicht, und was sachlich paßt, dafür ist der sprachliche Nachweis vollends nicht geführt. Es müßte dem *εἶναι κατὰ τινας* die allgemeinere Bedeutung „zu etwas gehören“ oder die speciellere: „an etwas angehängt, beigelegt sein“ vindicirt werden.

Was sodann die eigentliche *crux interpretum*, B. 20, betrifft, so ist die Erklärung, die der Verfasser giebt, gewiß ganz und gar nicht befriedigend: „Gott aber der Eine von den Beiden, die eine der beiden Parteien“. Bei dieser Fassung sollte man aber ja als Subject des Satzes *εἷς* erwarten, während (*ὁ*) *θεὸς* Prädicat wäre: also *εἷς δὲ (ὁ) θεὸς ἐστὶν*. Ganz klar aber soll nicht von *εἷς* ausgesagt werden, daß er (*ὁ*) *θεὸς* sei, sondern von *ὁ θεός*, daß er *εἷς* sei, numerisch Einer, wie *εἷς* im ersten Satzglied diese Bedeutung hat; und es nützt natürlich nichts, daß der Verfasser, weil er fühlt, daß *εἷς* beidemale numerische Bedeutung haben müsse, bemerkt (in der ersten Schrift S. 41), in einem Verhältniß zwischen Zweien können die Beiden, welche dieß Verhältniß bilden, doch wohl auch unter numerischem Gesichtspunkt gedacht werden, so daß sie dem Sprechenden eben „Einer und noch Einer“ seien. Hierbei ist es aber rein Nebensache, daß von Zweien der Eine und der Andere auch numerisch je Einer sind; wenn es aber einmal heißt: *ὁ θεός εἷς ἐστὶν*, so liegt ja natürlich der Nachdruck auf diesem numerisch Einssein, es soll hier gezählt werden und nicht bloß aufgezählt; deshalb kann niemals der Sinn hineingelegt werden: Einer ist Gott = der Eine; und die Verusung auf 4, 22 nützt endlich nichts; dort hat *εἷς*, aber soll auch nur haben den Sinn von: der Eine, soll aufzählen, nicht zählen, nicht die Einheit von einer Zweiheit oder Mehrheit unterscheiden. Aber auch angenommen, die Stelle könnte den angegebenen Sinn haben, so wäre die ganze Darstellung des Apostels höchst ungeschickt. Er soll den Gedanken ausdrücken wollen: das Gesetz, obwohl durch Engel *diarayeis*, hat doch in Wahrheit Gott zum Urheber. Warum hat er aber dann diesen Gedanken nicht einfach und natürlich ausgesprochen? Denn der zwischen eingeschobene Gedanke mit dem *μεσότης* dient ja gar nicht etwa zur Begründung des Satzes:

„eine der beiden Parteien ist Gott“. Vielmehr muß der Apostel dieß einfach als Behauptung einer Thatfache hinstellen. Der Gedanke mit dem *μεοίτης* würde also nur von dem Gedanken, den der Apostel im Sinn hätte, abführen und ihn ferner rücken. Denn damit, daß von den zwei Parteien, zwischen denen Moses den Vermittler machte, die eine Gott war, ist entweder die Urheberchaft Gottes für das Gesetz überhaupt noch nicht bewiesen — denn ich könnte auch etwas von A an B bringen, dessen Urheber nicht A selbst ist — oder insofern dieß damit gegeben sein soll, wäre eben der Satz, daß der Eine der Zwei Gott sei — woraus jenes folgen soll — einfach behauptet; der Nachweis wäre also nicht aus dem *διαταγῆναι* des Gesetzes *διὰ μεοίτων* geführt. Wozu aber dann dieser den ganzen Gedanken nur erschwerende Umweg?

Weiter scheint nun aber auch die Auffassung des ganzen Abschnitts B. 19 ff. in seinem Verhältniß zu B. 15—18 und die Vasisung desselben auf den Satz in B. 15 nicht stichhaltig zu sein. Danach würde es sich um den Nachweis des Negativen (B. 19 ff.) handeln: das Gesetz ist auch kein Zusatz zu dem Verheißungsbund. Also offenbar — dieß zeigt denn doch die Frage: *τί οὐν ὁ νόμος*; deutlich — ist es dem Apostel nun nicht mehr um weiteren Nachweis eines Negativen zu thun — damit ist er fertig, sondern um Neues, um etwas Positives. Er will nun positiv den Zweck des Gesetzes aussprechen. Nicht auf dem *προσθεῖναι* liegt der Nachdruck, sondern auf dem so nachdrücklich vorangestellten *τῶν παραβ. χάριν*. Damit ist der neue, positive Gedanke eingeleitet, der endlich in B. 24 und 25 seinen bestimmten Ausdruck findet; ein solcher *παίδαγ.* aber war es eben durch seine Beziehung zu den *παραβάσεις*; denn gerade daraus resultirte, daß *ἡ ἐπαγγ.* nur *ἐν πίστει* *Ἰησοῦ Χρ. δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν*. Endlich hätte auch ein besonderer Nachweis, daß das Gesetz keine *ἐπιδιόταξις* sei, kaum eine Bedeutung. Denn dadurch würde eben das verheißene Erbe von der Bedingung der Gesetzeserfüllung abhängig gemacht, was nichts Anderes wäre, als *καταργεῖν τὴν ἐπαγγ.* Also begreift das *οὐκ ἄνθρωποι* B. 17 Beides in sich: ein *οὐκ ἄδειεῖ* und *οὐκ ἐπιδιότασσεται*. Oder vielmehr entspricht das *οὐκ ἄνθρωποι* keineswegs, wie ohne Weiteres angenommen wird, dem *οὐκ ἄδειεῖ* (B. 15) in der Weise, daß dieß *νόμος οὐκ ἄνθρωποι* (B. 17) nur die einfache Anwendung des allgemeinen Satzes (B. 15): *οὐδεὶς ἄδειεῖ* (der ersten Hälfte des dort aufgestellten Satzes) wäre. Denn *οὐδεὶς ἄδειεῖ* hat ja natürlich den Sinn: Niemand thut dieß mit Recht; es ist von einem Thun die Rede, das wohl möglich wäre, aber nicht ohne Rechtsverletzung. In B. 19 aber handelt es sich um ein sachliches thatfächliches Verhältniß; der *νόμος* macht factisch die *διαθ.* nicht ungültig, weil so lange nachher entstanden. Das ist so, gemäß dem B. 15 ausgesprochenen Grundsatz, daß es Niemand Zustand (also auch der Geber des Gesetzes es gewiß nicht beabsichtigte), eine geschlossene *διαθήκη* hernach zu *ἀδειεῖν* oder zu *ἐπιδιότασσεσθαι*, kurz etwas zu thun, was ihren Charakter wesentlich alterirt, im vorliegenden Fall ihren Verheißungscharakter negirt hätte (*καταργ. τὴν ἐπαγγ.*).

Noch zu einigen weiteren Ausstellungen gäbe die Erklärung des Abschnitts Anlaß: z. B. hat der Verfasser eine starke Neigung zu eigenthümlichen Interpunctionen. B. 17 f. will er ein Punct hinter *ἄνθρωποι* setzen und *εἰς τὸ καταργ. τ. ἐπ.* als eigenen Ausrufesatz fassen, ganz ebenso B. 19: *διαταγ. — μεοίτων*;

B. 26: ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Ferner wird B. 23 ἀποκαλυφθ. von ἐφρουρ. abhängig gemacht und übersetzt: wir standen unter der Ueberwachung des Gesetzes, um als Solche, die auf den zukünftigen Glauben hin unter dem Bann waren, offenbar zu werden.

Doch wir müssen hier abbrechen und sollten nun eigentlich noch einen Blick in die in der ersten Schrift gegebene Uebersetzung und Erklärung des Briefs überhaupt werfen. Allein wir haben den für diese Anzeige gestatteten Raum schon mit der Besprechung des Abschnitts in Cap. 3 in Anspruch genommen oder vielleicht überschritten, was in der besonderen Wichtigkeit desselben seine Rechtfertigung finden wird. Wir können daher nur constatiren, daß der Verfasser bei einer Reihe anderer schwierigerer Stellen mit anerkennenswerther Selbständigkeit verfährt und namentlich auch durch neue Interpunctionen neue Erklärungen auf die Bahn bringt (so 1, 4. 2, 4. 6. 3, 1. 9. 12. 13. 14. 24. 25. 4, 3. 6. 16. 17. 18. 20. 26. 5, 1. 6, 2. 8. 12. 13. 14. 16. 17), die eine Beachtung von Seiten des Erregten allerdings verdienen, aber wohl selten Zustimmung finden werden, als zu künstlich oder sprachlich kaum zulässig. Namentlich wird man sich mit den Interpunctiionsversuchen, wonach dem Apostel alle Augenblicke Eperagesen in der Form von selbständig sein sollenden, abgerissen dastehenden Ausrufesäßchen vindicirt werden, niemals befreunden. Nur zwei eigenthümliche Erklärungen glauben wir noch besprechen zu sollen. Zu die schwierige Stelle 4, 17 will der Verfasser dadurch Licht bringen, daß er ζηλοῦν factitiv faßt = eisern machen, und übersetzt B. 17: „Eisern machen sie euch, nicht, wie es ihnen Ehre bringt“, und weiter, ἵνα, wie öfters, relativ fassend: „sie thun's vielmehr nur, um euch da auszuschließen, wo ihr sie eisern macht!“ Sehen wir von den bedeutenden sprachlichen Bedenken ab, die der Verfasser ja wohl kennt und die er freilich unter Hinweisung auf das factitive παραζηλοῦν in mißlicher Weise löst mit dem Satz: „es kann aus der Bedeutung eines Simplex auf die eines Compositums, aber es kann auch umgekehrt geschlossen werden“: so will die Erklärung überhaupt nicht befriedigen. „Sie machen euch eisern“ soll heißen: für das Gesetz und Gesetzeswerke; allein das steht nun eben nicht da und ohne diesen Beisatz träfe den Ausdruck, wenn er das bedeuten sollte, mit Recht der Vorwurf der Undeutlichkeit. Namentlich aber wie geschraubt wäre der mit den folgenden Worten: ἀλλὰ ἐκκλ. zc. ausgedrückte Gedanke: sie wollen euch ausschließen da, wo = in der Sphäre, wo, und dieß muß dann heißen: von dieser Sphäre, nemlich von dem Evangelium des Paulus. Denn das war „die Sphäre, worin die Galater den Eifer der Irrlehrer rege machten“. Welche Zumuthung nun aber für den Leser, unter dem Ausdruck: „da, wo ihr sie eisern macht“, gleich zu verstehen: das Evangelium! In B. 18 wird dann ζηλοῦσθαι medial gesagt = eisern. — Die andere Stelle ist 6, 16. 17. Der Verfasser verbindet hier καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσρ. τοῦ θεοῦ mit τοῦ λοιποῦ — παρεχέτω. Zugeben muß man ihm, daß καὶ ἐπὶ θεοῦ in Verbindung mit dem Vorhergehenden eine eigenthümliche Stellung hat und daß man mit καὶ in Verlegenheit ist. Aber ist nicht seine Erklärung: „und über das Israel Gottes mache mir fortan Niemand Bekümmerniß!“ auch gezwungen? Es soll dieß den Sinn haben: Niemand setze mich in Besorgniß in Betreff des Israel Gottes, d. h. in die Besorgniß, es möchten Solche, die dem wahren Gottesvolk angehören, verführt werden und so der Zugehörigkeit zu diesem Volk und

damit des Heiles in Christo verlustig geben. Das Hauptbedenken aber scheint mir, daß die Mahnung ja an die Irrlehrer selbst gerichtet wäre, wie der Verfasser auch ausdrücklich bemerkt, während sich Paulus im Brief nirgends in dieses Verhältniß zu ihnen setzt, sondern immer von ihnen als Dritten spricht, vor denen er nur warnt. Eine solche Mahnung, wie sie hier steht, wobei eigentlich an ihre Sympathie, an ein feineres Gefühl überhaupt appellirt würde, stimmt auch gar nicht zu dem Auftreten dieser Leute gegenüber von Paulus und zu dem ganzen Ton, in welchem dieser demzufolge von ihnen redet. Könnte der, der diese Leute so geschildert hat, wie er es gethan, hoffen, mit einem solchen Wunsch (wenn er überhaupt ihnen zu Ohren kommen konnte) irgend einen Eindruck auf sie zu machen? Auch paßt diese Apostrophe an diese Irrlehrer gewiß am wenigsten an den Schluß des Briefes, der sich nur mit den Empfängern des Briefes beschäftigt.

Ursach.

Schmoller.

Zur Palästina-Literatur.

Der Orient und seine culturgeschichtliche Bedeutung. Von August Wilhelm Ritter von Zerboni di Sposetti. Pest, Wien, Leipzig. A. Hartleben's Verlag, 1868.

Eine sehr beachtenswerthe Schrift, obwohl sie des Wunderlichen und Ueberschwänglichen viel in sich schließt, wie denn z. B. darin die Ansicht ausgesprochen ist, daß was den Religionen nicht gelungen sei, daß das dem menschlichen Verstande, der dem Menschen gebiete, gut zu sein, weil es in seinem eigenen Interesse sei, zu gelingen scheine, daß der aus einem neuen Culturleben in Asien hervorzugehende Gottessohn dort die letzte Entscheidung fällen werde, daß im neuen Jerusalem der verklärte Menschensohn mit seinen Erwählten wohnen werde, daß nicht die europäische Form, in die sich das Christenthum hineingelegt habe, sondern nur die ursprüngliche Idee desselben es sei, welche die Prophezeiung zu realisiren vermöge und daß diese Idee in Amerika die Form durchbrochen habe. Die Schrift ist sehr beachtenswerth, denn sie bringt viele interessante Details aus dem Leben der europäischen, beziehungsweise deutschen Colonien in Constantinopel, Smyrna, Beirut, Alexandrien u. s. f. bei und sie weist, unter Anführung von Thatsachen, nach, daß da und dort im Orient die Deutschen im Vorsprung sind.

Sehr begründet erscheint uns das Urtheil, das über die Araber gefällt wird in den Worten: „Es ist unverkennbar, daß dieses Volk einen festen Kern, eine kräftige Lebensfähigkeit, Vielsamkeit und seltene Begabung in sich habe.“ Und in den weiteren: „Je tiefer man diesem Volke in die Augen sieht, desto mehr gewinnt man die Ueberzeugung, daß in ihm noch ein wichtiges Element für die künftige Lebensentwicklung der Menschheit stecke, daß es seine Rolle noch lange nicht ausgespielt habe, daß ihm noch eine große, bedeutende Aufgabe zu erfüllen bevorstehe.“ Dagegen haben wir das Bild, das der edle Ritter von der „Kirche des Messias“, das ist von der durch einen Herrn Adams ins Leben gerufenen amerikanischen Colonie zu Jassa entworfen hat, für ein gänzlich falsches zu er-

klären. Wir wollen keineswegs in Abrede ziehen, daß die Colonie in den ersten Monaten ihres Bestandes, wo v. Zerbini sie kennen gelernt hat, ihrem Führer „aufrichtig, ja fanatisch zugethan“ gewesen sei, daß sein Ausspruch ihr als „unverbrüchliches Gesetz“ gegolten habe. Aber schon längst steht die Sache ganz anders. Im vorigen Jahr erschien ein öffentlicher „Hülferuf der amerikanischen Colonie zu Jaffa im Unglück“, in welchem von der großen Mehrzahl der Colonisten die schwersten Beschuldigungen gegen jenen Herrn Adams erhoben worden sind, und Thatsache ist, daß die Meisten nach Amerika zurückgekehrt sind. Daß die ursprüngliche Idee des Christenthums, welche die Prophezeiung zu realisiren vermöge, in Amerika, d. h. in dem Amerikaner Adams, die Form durchbrochen habe, wird daher wohl von dem Ritter selbst nicht mehr angenommen werden.

Rottweil.

P. H. Wolff.

Pilgerfahrt des Landgrafen Wilhelm des Tapferen von Thüringen
zum heiligen Lande im Jahre 1461. Herausgegeben von J. G.
Kohl. Bremen 1868.

Die vorliegende Reiseschilderung ist keineswegs, wie der Herausgeber in seinen Ausführungen über den Werth und das Interesse derselben bemerkt hat, die einzige aus dem betreffenden Jahrzehnt. L. Tobler verzeichnet in seiner *Bibliographia geographica Palaestinae* noch weitere fünf Reiseberichte aus dem Decennium 1460—1470, darunter die des schweizerischen Ritters Hans Bernhard von Eptingen, eines Edelmannes von Geist und Bildung. Aus dem funfzehnten Jahrhundert zusammen werden von L. Tobler nicht weniger als einundsechzig Reiseschriften aufgezählt. Von denselben sind hervorzuheben die des Johannes Schildberger aus München, des Stephan Gumpenberger aus Würzburg, des Rathsherrn Johannes Tucher von Nürnberg, des Predigermönchs Felix Faber von Zürich, Lesemeisters in Ulm, des Mainzer Dechanten Bernhard von Breydenbach. Der vorliegende Bericht über die Pilgerfahrt des Landgrafen Wilhelm, der wahrscheinlich aus der Feder eines seiner sieben geistlichen Begleiter, des Domherrn Hunolt von Plattenbergh, geflossen ist (die Reisegesellschaft der hohen Reisenden bestand aus nicht weniger als einundneunzig Personen), ist von untergeordneter Bedeutung. Sehr werthvoll aber sind die von dem gelehrten und sehr sorgfältigen Herausgeber beigegebenen zwei Zugaben, von welchen die eine sich über das in culturhistorischer Beziehung interessante Reisekostenverzeichniß verbreitet und die andere eine eingehende Schilderung der Pilgerfahrten deutscher Fürsten im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert enthält. Dieser Schilderung ist z. B. zu entnehmen, daß Maria von den Wallfahrern und Kreuzrittern als die erste Pilgerin, gleichsam als die Stifterin der Wallfahrten, betrachtet und gefeiert worden ist, da von ihr die Sage gegangen, daß sie noch zwölf oder vierzehn Jahre nach dem Tode des Erlösers gelebt und fleißig alle geweihten Stätten seiner Geburt, seines Lebens, seiner Wunder und seines Leidens besucht und sein Grab mit mütterlichen Thränen genetzt habe. Daß ein Mann von naiver Frommgläubigkeit die Schrift verfaßt habe, beweist z. B. folgende Stelle: „Wer an den Jordan kommt und darin badet mit Neue und Leid seiner Sünden, der hat vollkommene Vergebung aller Sünden. Unter dem

Jordan auf eine halbe deutsche Meile, da ist das Todte Meer, darinnen Christus die fünf Städte Sodoma, Gomorra, Zogor (Zoar) u. s. f. um ihrer Sünden willen versinken ließ.“ Die Reise hat achtundzwanzig Wochen in Anspruch genommen. Sie wurde von Weimar bis Venedig zu Pferd, von da bis Jaffa auf einer „Galleh“ (Galeere) ausgeführt. Der Aufenthalt im heiligen Lande dauerte nur zwei Wochen.

Kottweil.

Ph. Wolff.

Historische Theologie.

Fr. Frank, die Bußdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz, Kirchheim, 1867. 8. X und 959 S.

Wenn sich der Werth eines Buches nach der Elle bemessen ließe, so würde dem vorliegenden eine hervorragende Stelle in der theologischen Literatur unbestreitbar gebühren, denn es behandelt einen in mäßigem Raume leicht zusammenzufassenden Stoff mit ermüdender Weiterschweifigkeit und unzähligen Wiederholungen auf sechzig Druckbogen. Der Verfasser, ein Curatgeistlicher der Diocese Würzburg, beabsichtigt damit den Nachweis, daß die Bußdisciplin der heutigen römischen Kirche ihrem Wesen nach aus dem apostolischen Zeitalter stamme, darum zu allen Zeiten da gewesen sei und im Laufe der Jahrhunderte nur formelle, keine principielle Veränderungen erfahren habe. Damit verknüpft sich die weitere Absicht, meiner im Spätherbst 1853 erschienenen Schrift: „Das römische Bußsacrament“, gegen die in den fünfzehn Jahren ihrer Existenz von katholischer Seite kein Versuch einer Widerlegung angestrengt worden ist, eine nachträgliche Bestreitung zu widmen, die sich fast durch das ganze Buch hindurchzieht. Da der lutherische Theolog von Zeitzschwitz zwar die „Gründlichkeit und Sorgfalt“ meiner Untersuchung für das Abendland anerkennt, aber in der Erlanger Zeitschrift (Juni 1862) und dem 1. Bd. seiner Katechetik gleichwohl in einem aus seinem specifischen confessionellen Standpunkt sehr begreiflichen Interesse wenigstens die Existenz einer seelsorgerlichen Privatbeichte in dem Morgenlande durch seine Deutung einiger isolirter Erscheinungen zu retten versuchte, so meinte Herr Frank durch Entgegenstellung dieser schlagenden protestantischen Auctorität mich desto gründlicher vernichten zu können. Daß ich gegen Z. eine umfassende Abhandlung über „die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten“ (Jahrb. für deutsche Theologie VIII, 91—184) geschrieben und überhaupt diesem Gegenstand noch weitere Erörterungen in den Artikeln Nordafrikanische Kirche, Novatian, Sacramente und Schlüsselgewalt in Herzog's Realencyclopädie gewidmet habe, ist ihm völlig unbekannt geblieben, obgleich die Widerlegung meiner Forschungen einen der hervorstreichendsten Zwecke seiner Schriftstellerei bildet. Schon diese einzige Thatsache setzt die Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit seiner Polemik in das richtige Licht.

Wer in dem Buche eine klare Uebersicht des geschichtlichen Entwicklungsganges zu finden hofft, wird vergebens suchen. Da dem Verf. die Bußpraxis seiner Kirche zu allen Zeiten principiell dieselbe war, so genügt es ihm, in sechs Büchern mit vielen Capiteln und Paragraphen den Stoff in eine Reihe von Numbrifen zu zerbröckeln und für jede Frage die Zeugen verschiedener Jahrhunderte durch einander reden zu lassen. Diese Methode, die sich allerdings dem polemischen Interesse der älteren Theologen, z. B. des Morinus, empfiehlt, aber nicht dem historischen Sinne der heutigen Wissenschaft mehr entspricht, ist ganz geeignet, die Zeiten in einander zu mischen, den Leser zu verwirren und nummerklich die kleinen apologetischen Künste spielen zu lassen, wobei der Verfasser, wenn es ihm an wirklichen oder scheinbaren Zeugnissen gebricht, diesen Mangel durch breites Raisonnement und leere Vermuthungen zu decken weiß.

Umsichtlich bemüht er sich, von vornherein den Begriff der Exomologesis zu bestimmen. Da er aber nur die beiden Bedeutungen: äußere Bußhandlung und Bekenntniß, aufgefunden hat (S. 34), so hält er sich für berechtigt, die letztere überall voranzusetzen, wo sie ihm im katholischen Interesse indicirt scheint, und so übersetzt er denn S. 17 eine Stelle des Basilins in drolliger Weise: „Ist die Sünde schwer und groß, dann hast du eine lange Beichte vonnöthen.“ Daß *ἐξομολογεῖσθαι περί τινος* bei den griechischen Vätern geradezu Buße thun bezeichnet, daß Chrysostomus dem constanten Sprachgebrauch derselben gemäß *ἐξομολόγησις* und *μετάνοια* ganz gewöhnlich in der Bedeutung: Buße und Sinnesänderung verbindet, daß er von dem zerknirschten und gedemüthigten Herzen sagt: *καὶ γὰρ τοῦτο ἐξομολόγησις, τοῦτο μετάνοια* (hom. 4 in 1. ad Corinth. c. 6), sieht ihn nicht an; er übersetzt freischweg (S. 36): „Beichte und Genugthuung“ und verhilft so diesem Vater zu der unverdienten Ehre, uns Protestanten gegenüber als Zeuge für die sacramentale Privatbeichte zu paradiren. Auch sonst ist er in schülerhaften Uebersetzungen stark. So giebt er z. B. S. 706 Tertull. de pudicit. c. 19 temere jurare durch „salsch schwören“, die Stelle des Sozomenus VII, 16: *ὁ δὲ ἀπέλυε παρὰ σφῶν αὐτῶν τὴν δίκην εἰσπραξαμένους*, durch: „er sprach sie los, während sie die Strafe an sich selbst vollziehen sollte“; aber auch in solchen Fällen irrt er nicht ohne Absicht und stets in majorem ecclesiae gloriam; denn bei der ersten Stelle war es ihm darum zu thun, auch für schwere Sünden eine geheime Beichte und Buße schon in dem 3. Jahrhundert nachzuweisen, bei der zweiten aber, den Sozomenus mit der später weitläufig erörterten Meinung in Einklang zu bringen, daß die sacramentale Absolution schon vor der Vollendung der canonischen Bußübung ertheilt worden sei.

Der Grundirrtum, der verwirrend durch das ganze voluminöse Buch durchgeht, aber freilich nicht unverschuldet, sondern beabsichtigt ist, liegt in der tendenziösen Behauptung, daß neben der öffentlichen canonischen Buße und ihrer jurisdictionellen Reconciliation noch eine sacramentale Buße und Absolution mit geheimer sacramentaler Beichte von Anfang der Kirche an hergegangen sei. Jene soll in der Hand des Bischofs und seines Bußgerichts gelegen haben, diese frühzeitig in die der Priester übergegangen sein. Allein das Alles ist aus der Luft gegriffen. Eine geheime Beichte ist vor dem 4. Jahrhundert nicht nachzuweisen, auch Fr. J. weiß für sie nur die Stelle des Origenes hom. II in Ps. 37 anzuführen (vergl. über sie meine Erörterungen Jahrb. f. d. Th. VIII, 153—184), die selbst

nach der willkürlichen Interpretation der katholischen Kirche und des protestantischen Theologen von Bezschwitz nur als Privatrath des Schriftstellers, keineswegs aber als Zeugniß für eine stehende Uebung oder gar eine kirchliche Institution gefaßt werden könnte. Trotzdem kommt Hr. F. S. 90, 160, 210, 293, 324, 347 u. s. w. immer wieder auf sie zurück, um sie von Neuem breitzutreten. Mit welchen Mitteln er die Existenz seiner sacramentalen Buße zu erzwingen sucht, dafür nur einen Beleg. C. 30 der canonischen Briefe des Basilius an den Amphilocheus wird die Entführung, wenn sie nicht mit Gewalt geschieht, für straffrei erklärt, nach F. S. 446 heißt das nur: die Bestrafung wird der Privatbuße, d. h. der sacramentalen Buße, überwiesen. Er selbst muß S. 384 gestehen, daß die Beichten in der alten Kirche nicht so häufig gewesen sein können, als jetzt, wo sie sich doch meist auf die österliche Zeit beschränken. Er hätte richtiger gesagt, daß man damals nur eine Bekenntnispflicht der Pönitenten, nicht der Gemeinde kannte.

Auch das bischöfliche Bußgericht des Herrn F. (S. 130 flg.) ist eine reine Fiction. Die Behandlung der der Bußdisciplin unterliegenden schweren Sünden, mochten dieselben öffentlich oder geheim begangen worden sein, geschah noch im 3. Jahrhundert vor dem Clerus in versammelter Gemeinde; die Anklage oder das freiwillige Bekenntniß war somit öffentlich und nur dieses Bekenntniß, nicht aber eine sacramentale Beichte hat Cyprian im Auge, wenn er de lapsis die Gefallenen zum Geständniß vor den Priestern mahnt. Seit Anfang des 4. Jahrhunderts fanden diese Verhandlungen mit Ausschluß der Oeffentlichkeit allein vor dem Clerus statt (daher ἐν τῷ κλήρῳ ἔγειν), um nicht den Pönitenten zugleich der öffentlichen Strafe auszusetzen. Wenn sich dagegen Herr F. S. 162 auf den 25. apost. Canon beruft, der die zwiefache Bestrafung desselben Vergehens verbietet, so handelt dieser Canon lediglich von kirchlichen Strafen; wenn er ferner einwendet, seit Constantin seien die Bischöfe den weltlichen Richtern gleichgestellt gewesen und von ihrem Urtheile habe keine Appellation stattgefunden, so ist dieß ein altes, schon von Gieseler (I, 2, S. 165, Anm. 4) nachgewiesenes Mißverständnis einer Stelle des Eusebius; erst Honorius und Arcadius haben 408 den Bischöfen eine schiedsrichterliche Gewalt eingeräumt, aber nur in bürgerlichen Rechtsbündeln nach freier Vereinbarung der Parteien. Augustin findet es daher gefährlich, von Seite der Kirche geheime Vergehen öffentlich zu rügen, weil dieß dem Feinde des Angeklagten Anlaß zur strafrechtlichen Verfolgung geben könnte (Serm. 82, c. 7, §. 11).

Neben der kirchlichen Bußübung, die noch im 3. Jahrhundert ausschließlich öffentlich war, bestand nur die Privatbuße, in welcher die Glieder der Gemeinde die Sünden, welche nicht der öffentlichen Disciplin unterlagen, ohne priesterliche Mitwirkung durch Gebete und selbstauferlegte Almosen und Fasten gut zu machen suchten; dieß und nichts Anderes ist mit dem Ausdruck sine intermissione redimere (Origen. hom. XV in Levit.) gemeint, den Herr F. S. 506 gleichfalls zur Begründung seiner sacramentalen Buße mißbraucht. Dahin gehört auch die montanistische Unterscheidung Tertullian's zwischen peccata remissibilia und non remissibilia (de pudic. c. 19), die Herr F. S. 706 so erklärt, als ob jene amttlich vergeben, diese nicht vergeben worden seien, aber Tertullian sagt von den ersteren nur: horum ergo erit venia per exoratore[m]

patris Christum, von den letzteren: horum ultro exorator non erit Christus. Daraus ergab sich aber für die montanistische Praxis, daß man die Thäter der non remissibilia, soweit sie ermittelt wurden, aus der Kirche ausschloß, alle Andern aber in der Kirche beließ, damit sie selbst ihre Sünden durch gute Werke und Theilnahme an der Frucht der Gebete des öffentlichen Gottesdienstes heilten. S. 506 will er aus Origenes (a. a. O.) beweisen, daß es Todtschuld (culpa mortalis) ohne Todssünde gegeben habe, jene sei durch die sacramentale, diese durch die canonische Buße getilgt worden. Allein mortalis ist Textcorruptele, mehrere Handschriften lassen das Wort aus, Antoine Arnauld empfahl, moralis zu lesen.

Erst im 4. Jahrhundert, als man die Bußdisciplin auch auf leichtere Sünden ausdehnte und zugleich die frühere Oeffentlichkeit des Verfahrens aufgeben mußte, bildete sich auch die geheime Buße, nicht neben der canonischen Disciplin, sondern aus ihr und als wesentliche Seite derselben. Im Morgenlande dispensirte man Frauen und leichtere Sünder von der 1. und 3. Station, die allein den Charakter der Oeffentlichkeit trugen, und versetzte sie sofort in die 2. oder auch die 4. In der nordafrikanischen Kirche aber verfuhr man unter Augustin's Einfluß schon Ende des 4. Jahrhunderts nach dem Grundsatz: ubi malum nascitur, ibi moriatur, d. h. öffentliche Vergehen sollten öffentlich, Vergehen, um die Viele wußten, in notitia multorum, geheime Vergehen geheim geübt werden. Wenn mir Herr F. S. 511 vorwirft, ich hätte diese dritte Eventualität übersehen, so ist dies mindestens unwahr; er vergleiche S. 103 des Bußsacraments. Ich bin es sogar, der diese Verhältnisse zuerst in größerem Zusammenhange klar gestellt hat. Die nordafrikanische Praxis wurde bald die allgemeine des Abendlandes und führte zu neuen Entwicklungen. Uebrigens bezog sich die ganze Bußdisciplin der Kirche, mochte sie öffentlich oder geheim geübt werden, noch immer auf die canonischen Vergehen, die Heilung der anderen überließ man der Privatforge jedes Einzelnen (Privatbuße); die sacramentale Beichte, Buße und Absolution, die für diese letzteren bestanden haben soll, gehört in das Reich der keineswegs absichtslos — dichtenden Phantasie, in welchem zu Zeiten katholische Theologen von altkirchlichen Zuständen und Einrichtungen träumen, die in Wirklichkeit nie existirt haben.

Auch das Bußpriestertum wird ausführlich besprochen und gegen die herkömmliche Ansicht dem Berichte des Sozomenus die Ursprünglichkeit zuerkannt, um mittelst desselben S. 169 die exorbitante Behauptung zu begründen, dasselbe habe von Anfang, also von der Apostelzeit an als allgemeine Institution bestanden, nur habe (S. 173) in Constantinopel der Bußpriester, in Rom der Bischof reconciliirt; ja Herr F. will sogar wissen (S. 169), in der apostolischen Zeit hätten die Gläubigen zwischen der missa catechumenorum und der missa fidelium öffentlich dem Bischof ihre Sünden bekannt. Natürlich verneint auch er, daß Nectarius 390 mit dem Bußpriestertum die Privatbeichte aufgehoben habe. Allerdings hat diese nicht aufgehört, aber sie ging aus den Händen der Weltgeistlichen, bei denen für sie keine Pflege mehr bestand, in die der Mönche über, die bald die gewöhnlichen Beichtväter wurden (daher der Name *πνευματικός*) und sich sogar als die ausschließlich berechtigten Verwalter der Schlüsselgewalt betrachteten.

Der Verf. sucht S. 663 die germanischen Einflüsse auf die Gestaltung des

Bußwesens hauptsächlich in den Pilgerfahrten nach Rom und den Geißlerzügen. Von den Pönitentialbüchern oder Bußordnungen nennt er S. 441 drei mit Namen und widmet ihnen drei und eine halbe Seite seines dicken Buches — und doch sind sie es erst gewesen, welche die Beichtpflicht auf Gedanken und Neigungen ausdehnten und eine Leistung, welche bis dahin nur den Pönitenten oblag, zur allgemeinen Verbindlichkeit erhoben. Wer freilich die Ohrenbeichte als allgemeines Institut der Kirche von Anfang an und sogar die Beichtpflicht für böse Gedanken voraussetzt, für den können diese Bußordnungen kein wesentliches Moment der geschichtlichen Entwicklung mehr bilden und Alles, was Wasserscheleben darüber gelehrt erörtert hat, ist für ihn in den Wind geredet. Uebrigens bemerke ich doch bei diesem Anlaß, daß nicht erst nach 385 der keltische Mönch, frühere Archidiaconus, Evagrius Ponticus, wie Herr F. dem gelehrten v. Bezziowitz ganz treuherzig glaubt, sondern bereits Ephraem (gest. um 373—378) die *ὁπτῶ λογισμοί* hat (Opp. ed Rom. V, 321 und 408).

Was die Einwendungen des Herrn F. gegen meine Darstellung des Absolutionsbegriffes der alten Kirche betrifft, so muß ich ihn auf meine späteren Arbeiten über diesen Gegenstand verweisen, die er nicht kennt. Wer sich durch diese rein geschichtlichen Nachweise nicht überzeugen läßt, weil es ihm das Interesse seines kirchlichen Standpunktes verbietet, dem ist überhaupt nicht zu helfen. Denn daß die priesterliche Function in der Absolution bald als Fürbitte der Kirche, bald als kirchliche Constatirung der bereits von Gott ertheilten Vergeltung aufgefaßt wurde, daß beide Anschauungen, noch bei Origenes verbunden, später auseinandertraten und noch in der ersten Hälfte des Mittelalters unvermittelt neben einander hergingen, daß erst aus ihrer Combination und dialectischen Vermittelung durch die Scholastiker der Absolutionsbegriff der römischen Kirche erwachsen ist, das sind Thatfachen, deren Feststellung zwar im Interesse der Wissenschaft, aber nicht in dem der katholischen Theologie und deren Würdigung darum auch außerhalb ihres Gesichtskreises liegt. Für das Verständniß des Herrn F. in diesen Fragen nehmen wir nur von der Thatfache Act, daß nach ihm (S. 935) die Märtyrer zu Lugdunum mit ihrem Binden und Lösen (Euseb. h. e. V, 2, 5) nicht einen Act der Schlüsselgewalt geübt, sondern nur auf Grund ihres überflüssigen Verdienstes, das sie erst zu erwerben im Begriffe standen, Ablassbriefe ausgestellt haben. Seinem 2. Capitel vom Ablass schickt der naive Verfasser S. 927 in aller Gemüthlichkeit das Motto voraus: „Mich jammert des Volkes, denn — sie haben schon drei Tage nichts zu essen.“

Daß die Beichte vor dem Priester (es sollte wohl heißen die geheime Buße) im Sinne der alten Kirche Sacrament gewesen, wird S. 402 zuerst durch ihre Gleichstellung mit der Taufe zu beweisen gesucht. Wendet man dagegen ein, daß die Väter beide einander nicht bloß nahegestellt, sondern auch ebenso oft entgegengesetzt, daß z. B. Pacian epist. II ad Symp. c. 8 die Taufe gratuita donatio für Alle, die Buße dagegen labor paucorum und meritum contentis (= poenitentis) genannt, so legt Herr F. seine Karten anders und belehrt uns S. 813: „In allen solchen Fällen sprechen die Väter nie von der sacramentalen“ (freilich nicht, da sie dieselbe nicht gekannt), „sondern stets nur von der canonischen Absolution.“ Mich speciell erinnert er S. 402 an die reg. brev. 228 des Basilius: *Ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν ὁικονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα*, denn damit habe der

Heilige offenbar ausgesprochen, daß die Beichte vor dem Priester selbst ein *Mysterium* (d. h. ein Sacrament) sei. Aber da *οἰκονομία τῶν μυστηρίων* nur Umschreibung des priesterlichen Amtes ist, so werden durch diese Vorschrift die Priester allerdings als Beichtväter, die Beichte aber nicht als *Mysterium* bezeichnet. Basilus hätte ja auch sagen können, das Recht der Predigt stehe nur den Verwaltern der *Mysterien* zu — würde er damit nach vernünftiger Logik die Predigt für ein *Mysterium* erklärt haben? Weiter beruft sich Herr F. auf Ambrosius de poenit. I, 8: „Was ist für ein Unterschied, ob sich die Priester ihr Recht in der Taufe oder in der Buße aneignen? In beiden findet sich dasselbe *Mysterium*.“ Meint etwa Herr F., daß *Mysterium* hier im dogmatischen Sinne Sacrament heiße? Dann hätte ja Ambrosius mit den Reformatoren Taufe und Buße für ein, nicht mit der katholischen Kirche für zwei Sacramente gehalten.

Chrysostomus ermahnt bisweilen, Gott allein die Sünden zu bekennen. Peter der Lombarde erklärt, das heiße Gott durch den Priester beichten. Ich habe dieß (Bußsacr. S. 92) ein exegetisches Kunststückchen und eine Athernheit genannt. Herr F. giebt mir dagegen S. 389 zu bedenken, schon Anastasius der Sinaite fordere de s. synaxi die Gläubigen auf: „Beichtet Gott durch den Priester eure Sünden.“ Aber hat denn der Sinaite damit wie der Lombarde den Rath des Chrysostomus interpretiren wollen? Er redet indessen nicht einmal von der Ohrenbeichte, sondern von dem, was in der Stunde der Darbringung des eucharistischen Opfers geschehen soll, wo nicht der Einzelne dem Priester heimlich beichtete, wohl aber die versammelte Gemeinde das allgemeine Sündenbekenntniß dem Liturgen nachbetete, mit ihrem Amen zu dem ihrigen machte und gleichsam als geistliches Opfer durch die Priester vor Gott brachte (vergl. Jahrb. f. d. Theol. VIII, 184). Da sich aber Herr F. mit großer Vorliebe für die Lehren seiner Kirche auf das classische Alterthum bezieht, so darf ich ihm ein echt classisches Zeugniß nicht vorenthalten. Auch bei den *Mysterien* der samothracischen Rabiren scheint man von dem Initianten ein Sündenbekenntniß gefordert zu haben. Nach Plutarch (Apophth. Lac. Antalc. 1. u. Lysand. 10, vergl. Schömann, gr. Alterthümer, 2. Aufl. II, 387) stellte auf die Frage des Priesters, was er Schlimmstes im Leben begangen habe, ein Sparter die Gegenfrage: „Muß ich es dir beichten oder der Gottheit?“ Als der Priester antwortete: „Der Gottheit“, bat ihn der Sparter, ein wenig bei Seite zu treten, damit er auch im Stande sei, der Gottheit allein zu beichten.

Ueber Vieles hätte ich noch mit dem Verf. persönlich zu rechten, z. B. daß er mir die Absicht zutraut, ich möchte gern wieder die Privatbeichte in der lutherischen Kirche einführen, während jeder Sachkundige weiß, daß ich mich gegen ihre Wiedereinführung stets als eine Unmöglichkeit und einen Anachronismus ausgesprochen und in meinen historischen Untersuchungen sie nur vor der Verwechselung mit der katholischen Ohrenbeichte geschützt habe. Ich könnte ferner noch ein langes Register von Unrichtigkeiten aus seinem Buche zusammenstellen, z. B. daß er S. 807 Binterim vorwirft, er habe den 12. Brief Cyprian's statt des 71. citirt; er scheint demnach durch seine patrologischen Studien noch nicht bis zu der Ahnung gefördert worden zu sein, daß Cyprian's Briefe (wie die vieler anderen Väter) in den verschiedenen Ausgaben verschieden geordnet sind und daß der 71. bei Pamelius, Rigaltius und Valuze der 12. bei Erasmus

und Mamtius, in anderen Ausgaben der 72. oder 31. ist. Indessen bedarf es dieser Nachweise für den wissenschaftlichen Theologen kaum, dieser wird bereits aus den von mir gegebenen Beispielen und Belegen ersehen, was er von dieser Bereicherung der theologischen Literatur zu halten hat. Denen dagegen, welche den Standpunkt des Verf. theilen, d. h. welche den Gang der Geschichte nicht so acceptiren, wie er wirklich verlaufen ist, sondern ihn dargestellt wissen wollen, wie die Voraussetzungen und Principien des Dogma fordern, daß er gewesen sein müsse, und demgemäß die Aufgabe des Dogmenhistorikers als das Plaidoyer eines rechthaberischen Advocaten auffassen — diesen dürfen wir das Buch auf das Wärmste und Beste empfehlen: sie werden es mit Genuß und Befriedigung lesen. Auch der Verleger hat dazu das Seinige durch wirklich schöne Ausstattung, im Ganzen correcten Druck und billigen Preis beigetragen: Vorzüge, die wir um so höher schätzen müssen, da sie wirklich die einzigen sind, die wir an dem Werke anerkennen dürfen — vielleicht, weil der Verfasser an ihnen vollkommen unbetheiligt ist.

Frankfurt a. M.

Dr. Georg Eduard Steitz.

Kirchengeschichte Deutschlands von Dr. J. Friedrich, Professor der Theologie an der Universität München. I. Theil: Die Römerzeit. Bamberg, Reindl. 1867. 8. X und 489 S.

Der Verfasser selbst bezeichnet sein Werk, mit welchem er einem in den letzten Jahren von katholischer und protestantischer Seite ausgesprochenen Verlangen entgegenkommen will, als katholisch-conservatives Gegenstück zu des Protestantens Rettberg kritischer Behandlung der ältesten Kirchengeschichte Deutschlands. Daß „Rettberg's Resultate keineswegs in Allem unumstößlich richtig sind“, daß seit dem Jahre 1846, wo der erste Band von Rettberg erschien, das historische Material nicht unbedeutend angewachsen ist und daß daher nicht blos eine Fortsetzung, sondern auch eine Revision des Rettberg'schen Werkes schon lange wünschenswerth war, wird Niemand leugnen und auch Referent hat schon bei verschiedenen Gelegenheiten darauf hingewiesen. Unwahr aber ist es, wie „jeder Kenner der Vorarbeiten zur Kirchengeschichte Deutschlands dies wird bestätigen müssen“, daß Rettberg „wenig selbständig sei und wenig Neues geleistet“ habe, indem seine Kritik meist nur darin bestehe, daß er „den alten katholischen Untersuchungen die ebenso alten protestantischen Einwürfe entgegenstellen zu müssen glaubte.“ Eine solche leichtfertige Behauptung, welche dem Vorgänger in völlig unberechtigter Weise den eigenen Standpunkt confessioneller Tendenzkritik unterschiebt, erweckt zum Voraus wenig Vertrauen zu der Urtheilssähigkeit und Wahrheitsliebe des neuesten Kirchenhistorikers Deutschlands. Und wenn er S. VIII der „durchgängig mehr oder minder negativen Kritik“ Rettberg's sein Werk als „nicht minder kritisch, aber mehr conservativ“ gegenüberstellt, so zeigt er damit nur, daß er überhaupt gar keinen Begriff davon hat, um was es sich bei der historischen Kritik handelt. Die historische Kritik, sofern es ihre Aufgabe ist, echte und falsche Uebertieferung zu scheiden, kann im Einzelnen zu positiven oder negativen Resultaten führen (und die letzteren haben keinen geringeren Werth als die ersteren), aber sie kann und darf von vornherein weder conser-

vativ noch destructiv sein; wer sich des Einen oder Andern rühmt, der bekennet damit nur, daß ihm die Tendenz höher steht als die Wahrheit.

Uebrigens hat sich der katholische Kirchenhistoriker durch seinen principiellen Gegensatz gegen den protestantischen nicht hindern lassen, den Plan des letzteren so ziemlich zu adoptiren. Nicht nur Rettberg's Abgrenzung der Kirche Deutschlands hat er beibehalten (also z. B. die Befehrungsgeschichte der germanischen Wanderstämme, der Gothen und Gothengeossen, der Vandalen, Sueven u. s. w. ausgeschlossen, womit wir ganz einverstanden sind), sondern er betrachtet es auch wie Rettberg als Ziel einer *Germania sacra*, daß darin „nicht etwa blos jeder deutsche Volksstamm und jede kirchliche Provinz, sondern geradezu jede Stadt, jede geistliche Stiftung ihre Geschichte in kurzen Zügen vorfinde“ (worin wir mit Herrn Friedrich und Rettberg nicht vollkommen einverstanden sind, da wir die Durchführung weder für möglich noch für nothwendig halten). Der Verfasser selbst will freilich seinen umfassenden Plan nur bis auf die Reformation durchführen und hat auch für diese Zeit „das Princip der Arbeitstheilung“ angenommen, indem er für ferner liegende Partien der Geschichte die Unterstützung von Celebritäten des Fachs in Aussicht stellt.

Gleich in diesem ersten Bande, welcher die erste Periode der deutschen Kirchengeschichte, „von der ersten Verbreitung des Christenthums im römischen Deutschland bis zum Untergang des weströmischen Reiches (476)“, umfaßt, also den ersten 245 Seiten des Rettberg'schen Werkes entspricht, schließt sich der Gang der Untersuchung so ziemlich an den Vorgang Rettberg's an, die kleinen Abweichungen aber sind gerade keine großen Verbesserungen. So ist es entschieden passender, mit Rettberg die erste Periode bis auf Chlodwig, als mit Friedrich sie bis auf die Absetzung des Romulus Augustulus gehen zu lassen, da diese für Italien wenig, für Deutschland gar keine Bedeutung hat und das weströmische Reich diesseits der Alpen bekanntlich nicht 476, sondern 486 ein Ende nimmt. Wie Rettberg hat dann auch Friedrich in seinem ersten Capitel eine geographische Uebersicht der zu behandelnden Länder sowie eine Schilderung der socialen und religiösen Zustände im römischen Deutschland S. 3—54 vorangestellt. Was hier zur Bereicherung und Berichtigung Rettberg's aus der neueren Literatur beigebracht wird, ist nicht sehr erheblich und beruht auf einer ziemlich oberflächlichen Kenntniß des vorliegenden Materials. Wohl aber zeigt sich die „conservative Kritik“ des Verf. gleich von vornherein in der Bestreitung des Rettberg'schen Satzes, daß die beiden Nationalitäten der Kelten und Germanen dem Evangelium einen verschiedenen Empfang dargeboten haben, indem bei jenen eine weit größere Geneigtheit zur Vermischung mit römischer Cultur und daher auch ein günstigerer Boden für das in römischer Form ihnen zugebrachte Christenthum sich zeige als bei den Germanen, die dem Christenthum als einem Bestandtheile römischer Cultur den alten Trotz entgegengesetzt haben werden. Rettberg selbst hat dies mehr nur als Vermuthung ausgesprochen und die Schwierigkeit eines stringenten Beweises zugegeben. Noch viel weniger ist jedoch Herrn Friedrich der Gegenbeweis gelungen, und wenn derselbe S. 4 behauptet, daß überhaupt jener nationale Unterschied für die Kirchengeschichte dieser Periode von keiner Bedeutung sei, indem Rom alle Volksunterschiede nivellirte („überall gab es nur Romanen; römische Sprache, Organisation und Anschauung, kurz das römische Wesen in allen seinen Beziehungen trat an die

Stelle der früheren nationalen Besonderheiten“): so ist das einfach unwahr, da vielmehr die Römer nirgends, wohin sie kamen, die Volksunterschiede völlig nivellirten, sondern überall innerhalb des Rahmens ihrer Militär- und Provinzialverfassung noch ein gutes Theil nationaler Eigenthümlichkeit fortbestehen ließen, in Gallien und Germanien so gut als in Spanien, Afrika, Hellas und im Oriente, wie ja dann überall diese nationalen Besonderheiten nicht ohne Einfluß auf die Auffassung des Christenthums gewesen sind. Die Nivellirungstendenz liegt hier lediglich in der Geschichtsanschauung des katholischen Kirchenhistorikers, der für nationale Unterschiede in der Auffassung des Christenthums keinen Sinn hat, weil er schon hier „jene irrthümliche protestantische Beurtheilung des germanischen Christenthums“ in ihrer Wurzel meint bekämpfen zu müssen, wonach „die Germanen das Christenthum gleich anfänglich ganz eigenartig erfaßt hatten, abhold der römisch-katholischen Form, so daß schon in der Bekehrung derselben der zeitweilig durch den h. Bonifacius unterdrückte, später durch Luther offen hervorgetretene Protestantismus wesentlich angelegt war“ (S. 32). Gleich von vornherein weist der Verfasser daher auch alles dasjenige zurück, was protestantische Historiker über eine Wahlverwandtschaft des germanischen Glaubens zum Christlichen oder gar über ein Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem Arianismus und dem deutschen Elemente behauptet haben. Wenn der Verf. in der protestantischen Literatur besser belesen wäre, als es der Fall zu sein scheint, so wüßte er, daß jene Behauptung einer natürlichen Prädisposition des germanischen Geistes für das Christenthum und für den Arianismus längst von protestantischen Historikern selbst auf ihr richtiges Maas zurückgeführt worden ist, namentlich dadurch, daß gezeigt worden ist, wie jene eigenthümliche Prädisposition für das Christenthum nicht sowohl in der deutschen Mythologie als vielmehr in dem ethischen Charakter und den sittlichen Zuständen der germanischen Völker zu suchen ist (wie übrigens schon Rettberg thut, S. 247). Wenn aber der katholische Kirchenhistoriker bei dieser Gelegenheit dem Protestantismus dadurch einen Treß zu geben sucht, daß er bemerkt, „wahrscheinlich greife man wegen dieses Wahlverwandtschaftsverhältnisses des deutschen Elementes zum Arianismus auch im Protestantismus jetzt auf diesen zurück“: so ist das gerade so albern, als wenn Jemand behaupten wollte, der Katholik Renan sei ein Beweis für das Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem römischen Katholicismus und dem alten Ebionitismus. Aber, wie der Verfasser S. 39 richtig bemerkt, „jede Absichtlichkeit macht blind, und so ist es auch hier der Fall.“

Im Folgenden verspricht der Verfasser eine Schilderung der socialen Zustände in den Provinzen des römischen Deutschlands, giebt aber statt dessen S. 39 ff. nur einige, meist aus Döllinger's Judenthum und Heidenthum entnommene, theils ganz allgemeine und bekannte, theils ganz schiefe und verkehrte, jedenfalls aber in eine Kirchengeschichte Deutschlands gar nicht hereingehörige Bemerkungen über die Zustände des späteren Römerthums. Daß z. B. zum Beginn des Kaiserreiches die Philosophenschulen erloschen (was gar nicht wahr ist); daß man in der griechisch-römischen Welt bis zur Verzweiflung an der Wahrheit aller metaphysischen Begriffe fortgeschritten; daß die Unsterblichkeit der Seele ein Begriff war, den man nicht mehr zu fassen vermochte (was in dieser Allgemeinheit wiederum nicht wahr); daß „man (?) sich in Rom dem Stoicismus in die Arme warf;“ daß Selbstmord in Rom bald alltäglich wurde;

daß Augustin von einem Philosophen zum andern getrieben worden sei, um Befriedigung des inneren Sehns zu erlangen; daß die christlichen Agapen nach Tertullian den Zweck gehabt haben, „den Armen unter die Arme zu greifen“; daß die Kaiser Marc Aurel und Alexander Severus in ihrer Stellung zum Christenthum einander gleichgesinnt gewesen seien; daß Julian der letzte und grimmigste Feind des Christenthums gewesen; daß „die christliche Nächstenliebe, wenn sie lebensfähig sein und gedeihen soll, auf der ganzen christlichen Erkenntniß (!) beruhen müsse und vorzüglich auf der durch die Kirche allein zu vermittelnden Gnade Christi“ (S. 53): — das ist nur eine kleine Auswahl aus zahlreichen ähnlichen Sätzen des katholisch-conservativen Historikers, die, man mag über ihre Richtigkeit und das Treffende ihres Ausdrucks, denken, wie man will, jedenfalls in eine Schilderung des vorchristlichen Deutschlands nicht hereingehören. Dabei wollen wir noch gar nichts sagen von solchen geistreichen Sätzen wie dem S. 41: „Sämmtlichen Heidenstaaten des Alterthums war die richtige Anschauung von dem Wesen und der Persönlichkeit des Menschen zu Verlust gegangen. Neben seinem eigenen Ich konnte man die Existenz eines Anderen kaum oder nur so lange ertragen, als dieser sich dem Ersteren gegenüber zu behaupten vermochte.“ Der ganze Abschnitt aber schließt — wiederum in Opposition gegen die oben erwähnte Rettberg'sche These — mit dem glänzenden Syllogismus: „In der socialen Noth des Römerreichs lag einer der wichtigsten Factoren, dem Christenthum empfänglichen Boden zu schaffen. Dieser Druck des Elends lastete aber auf den Provinzen des römischen Deutschlands nicht minder stark als auf den übrigen des Reiches. Wir dürfen somit für die keltische wie germanische Bevölkerung derselben eine gleiche Disposition zur Aufnahme des Evangeliums voraussetzen“ (S. 54).

Dem zweiten Capitel Rettberg's, das „die unbestimmten und sagenhaften Anfänge der Bekehrung des römischen Deutschlands“ behandelt, stellt der conservative Historiker angeblich eine „Geschichte der Verbreitung des Christenthums im römischen Deutschland von Christus bis auf Constantin“ entgegen, und man ist billig gespannt, welche neuen Documente er für eine bis auf Christus zurückreichende Verbreitung des Christenthums in Deutschland beizubringen weiß. Wirklich meint er denn auch S. 79 flg.: „wenn man die Christianisirung Deutschlands sogar mit der Apostelzeit in Verbindung brachte, so zeige sich hierin nicht sowohl die Absicht, auch der deutschen Kirche wie anderen einen apostolischen Ursprung zu geben, als vielmehr ein ziemlich richtiger historischer Tact.“ Sofort aber zeigt sich, daß jene Capitelüberschrift wie dieser historische Tact nichts ist als eine täuschende Phrase; denn daß jener Maternus, der nach der Legende erster Bischof von Cöln und Tongern gewesen sein soll, ein naher Verwandter Jesu und identisch mit dem Jüngling von Nain gewesen sei, das findet doch auch seine conservative Kritik zu stark; die Frage, ob Crescens (2 Timoth. 4, 10) nach Gallien oder Galatien zu setzen, ist durch den Cod. Sinaiticus und die nichtsagenden Bemerkungen Herrn Friedrich's S. 80 keineswegs erledigt und trägt jedenfalls für die gallische, geschweige denn germanische Missionsgeschichte nichts aus; und schließlich weiß auch Herr Friedrich ein älteres Zeugniß für das Vorhandensein christlicher Gemeinden in Deutschland als das bekannte des Irenäus vom Ende des zweiten Jahrhunderts nicht beizubringen, d. h. er gelangt wesentlich zu demselben Resultat wie Rettberg, daß wir über

eine Verbreitung des Christenthums in Deutschland in der Zeit von Christus bis auf Constantin nur theils unbestimmte, theils sagenhafte Angaben haben. Denn wenn wir auch das Zeugniß des Bischofs von Lyon trotz seines „declamirenden Charakters“, den freilich Herr Friedrich nicht zugeben will, als vollständigen Beweis für das Vorhandensein christlicher Gemeinden im römischen Germanien anerkennen, so lautet dasselbe doch viel zu unbestimmt, als daß wir daraus irgendwie entnehmen könnten, wo dieselben zu suchen sind. Herr Friedrich meint freilich S. 83: „zu Mainz und Eßln, worauf uns ja die Localsage von einer apostolischen Gründung verweist“; und doch muß er selbst anerkennen, daß diese Localsagen jedes geschichtlichen Grundes entbehren.

Ein besonders einladendes Feld für die Uebung seiner restaurativen Kritik boten dem Verfasser die beiden für die christliche Sagenbildung ja besonders charakteristischen und daher auch für die historische Kritik besonders herausfordernden Legenden von den beiden Massenmartyrien der thebaischen Legion und der h. Ursula mit ihren elftausend Jungfrauen. Hier war es dem Verfasser um so leichter möglich, neues antifritisches Material gegenüber von Rettberg beizubringen, da ihm ja hierin seither mehrfach vorgearbeitet war, hinsichtlich der thebaischen Legion durch Schmitt, Braun und Gelpke, hinsichtlich der Ursulalegende durch Kessel, de Buck und Andere. Da erweckt es nun freilich zum Voraus kein großes Vertrauen, wenn Herr Fr. seine Untersuchung über die Sage von der thebaischen Legion mit dem Triumphruf eröffnet: es habe hier die Geschichtswissenschaft seit zwei Decennien Rettberg soweit überholt, daß, was dieser als unhaltbar erachtet, nun als eine ausgemachte Thatsache feststehe (S. 101), oder wenn er S. 106 sogar zu der absurden Behauptung sich versteigt, „die alte Kirchengeschichte biete vielleicht nur noch wenige Ereignisse, welche so gut wie das unsrige durch äußere Zeugnisse beglaubigt sind“. Hier scheint sich unser conservativer Kritiker auf einmal als ein negativer von der schlimmsten Sorte zu enthüllen; denn wenn wir von den Thatsachen der ältesten Kirchengeschichte keine bessere Kunde hätten als von den 666 thebaischen Märtyrern, so stünde es sehr bedenklich. Aber was hat denn Herr Friedrich für die Geschichte der Thebäer für neue Zeugnisse beigebracht? Ueberall keine als die schon von dem Protestanten Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz und bei Herzog Bd. IX, S. 197 ff. zusammengestellten; und wie wenig diese wiegen, weiß jeder Kenner der Gelpke'schen Forschungen. Das erste, weil älteste, Zeugniß in den Acta S. Quirini beweist gar nichts, als daß von der Christenverfolgung unter Maximian auch das Heer betroffen sei; das folgende Zeugniß, ein in der Arve bei Genf aufgefundenener silberner Schild mit 6 Kriegern beweist wiederum nichts, da seine Deutung ganz unsicher; ebenso wenig das von Gelpke „mit großem Scharfsinn“ bei Ambrosius entdeckte, (wo von der Stadt Mailand gesagt wird, daß sie eine ganze Armee himmlischer Soldaten, d. h. von Märtyrern oder Heiligen, besitze) oder das des h. Victricius in seiner Schrift de laude sanctorum, wenn nicht vielleicht das hier erwähnte „himmlische Kriegsheer“ (militia caelestis) uns ein Fingerzeig sein kann, wie die ganze Sage von der Märtyrerenlegion aus dem Mißverständniß eines solchen bildlichen Ausdrucks entstanden ist. So bleibt also das älteste Zeugniß, das wir überhaupt besitzen, die passio S. Mauricii et sociorum ejus, und wenn diese, wie Gelpke und Friedrich gegen Gieseler, Rettberg u. A. zu erweisen suchen, wirklich von

dem älteren Eucherius, Bischof von Lyon, ums Jahr 450, und nicht erst, wie auch katholische Historiker annehmen, von einem jüngeren Eucherius im sechsten Jahrhundert verfaßt ist, so würde also im besten Fall ein Zeitraum (nicht von 60 oder 70, sondern) von etwa 150 Jahren zwischen der angeblichen Thatsache und ihrer ersten Bezeugung zurückbleiben. Daß dann seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts die Geschichte allgemein geglaubt wird, wie wir aus dem Fragment einer Homilie des Avitus, aus der *vita Romani* (um 520), aus Gregor von Tours, Venantius Fortunatus u. A. wissen, bedarf keines weiteren Beweises, beweist aber auch nichts für das Factum. (Gelegentlich des Homilienfragmentes von Avitus bemerken wir, daß die neuentdeckten Avitusfragmente und die interessanten Untersuchungen darüber von Delisle in Paris und Milliet in Genf dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein scheinen, siehe meine Mittheilungen darüber in den Gött. Gel. Anz. 1867, S. 366 ff.; er hätte dort über mehrere Punkte, auch über die wahrscheinliche Unächtheit der Acten der Synode von Agannum Weiteres gefunden.) Es wird also trotz der Behauptungen Friedrich's dabei sein Verbleiben haben, daß die Beglaubigung des Martyriums der thebaischen Legion zu Agannum eine sehr späte und unsichere ist; und wenn er selbst S. 126 „mit Recht auf die Angabe einer bestimmten Zahl der agaunensischen Märtyrer verzichtet“, dafür aber doch „eine Aufreibung der ganzen Legion hier und an anderen Stationsorten“ annehmen will, so hat damit seine eigene conservative Kritik ein bedenkliches Loch erhalten, das sich noch erweitert, wenn er hinsichtlich der späteren Sagen von einer Verbreitung thebaischer Märtyrer über die Rheingegenden zugiebt, daß die Angaben der Martyrologien in allen ihren Einzelheiten unbeweisbar und daß nur „eine Verbreitung der afrikanischen Truppen, mögen sie nun wirklich Thebäer gewesen sein oder nicht, und eine große Zahl von Märtyrern aus ihnen ausgemacht sei“ (S. 141). Für eine nüchterne Kritik wird sich also das Resultat ungefähr dahin feststellen, daß zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung mehr oder minder zahlreiche Hinrichtungen christlicher Legionssoldaten an verschiedenen Orten, im Abendland wie im Morgenland, vorgekommen sein mögen und daß dann später die Combination dieser geschichtlichen Ueberlieferung mit aufgefundenen römischen Leichenfeldern (insbesondere vielleicht mit solchen, welche die Bezeichnung der Verstorbenen als *milites Christi* enthielten) zur Entstehung der Sage von einem solchen Massenmartyrium einer ganzen christlichen Legion Anlaß gab, wobei es ziemlich irrelevant ist, ob man mit Rettberg eine Uebertragung der Mauritiuslegende vom Morgenland ins Abendland, oder mit Gieseler umgekehrt eine spätere Uebertragung aus dem Abendland ins Morgenland oder eine autochthene Entstehung beider Legenden annehmen will. Und wenn, worauf neuere katholische Historiker wie Braun und Friedrich so großes Gewicht legen, neuerdings an verschiedenen Orten, z. B. in Köln und Trier, in römischen Leichenfeldern auch Leichen mit durchbohrten Schädeln und mit ägyptischem oder afrikanischem Schädeltypus aufgefunden worden sind, so dient das immerhin dazu, die späteren Erweiterungen und Ausschmückungen der Sage, nicht aber die historische Wirklichkeit des Factums zu erklären.

Auch bei der vielbesprochenen Ursulalegende führt die conservative Kritik Friedrich's doch nicht wesentlich weiter als die negative Rettberg's. Denn wenn er auch mit der angeblich aus dem fünften Jahrhundert stammenden, in Bei-

sage II nach einem Facsimile abgedruckten, aber S. 146 offenbar unrichtig und jedenfalls ungenau übersehten sogenannten Clemenianischen Inschrift einen beglaubigten Boden für die ganze Untersuchung gewonnen zu haben meint, so folgt doch aus dieser Inschrift nichts als das Vorhandensein einer bis ins fünfte Jahrhundert hinausreichenden Eölnischen Localsage von einigen in der Nähe der Stadt erschlagenen christlichen Jungfrauen, also just dasselbe, was Rettberg als den muthmaßlichen historischen Gehalt der ganzen Legende bezeichnet. Alles Andere, die Amplificirung der Zahl auf Tausende, die Fixirung auf 11000, die Nennung bestimmter Namen, insbesondere des Ursulanamens, die verschiedenen Conjecturen über Zeit und nähere Umstände des Martyriums vermag er ebenso wenig sicher zu erklären, als Andere, und es bleibt also immer noch die Frage, ob bei der weiteren Ausbildung und Ausschmückung der Sage bloss die christliche Volkspheantastie, das Mißverständniß einer alten Inschrift oder Aufzeichnung, Priestertrug und Nonnenvisionen, oder ob, wie Schade und Simrod annehmen und wie sogar Herr Friedrich nicht ganz für unmöglich hält, „wie bei so vielen Heiligen, auch hier eine Uebertragung altmythologischer Erinnerungen auf die Eölnischen Jungfrauen“ mitgewirkt haben.

Wir können die weiteren Gänge der Friedrich'schen Kritik und Unkritik nicht ins Einzelne verfolgen. §. 8 behandelt die angeblichen Anfänge des Christenthums in Mainz, Metz, Toul, Verdun, Sachsen (wo wir nur zu S. 167 bemerken, daß eine Predigt des Apostelschülers Crescens in Gallien, auch abgesehen von der textkritischen Frage, nach 2 Tim. 4, 10 in keiner Weise feststeht, da ja in jener Stelle von einer Missionsthätigkeit gar nicht die Rede ist, und daß daher der Versuch, mittelst der einheimischen Tradition die Orte auszumachen, wo er etwa gepredigt haben mag, völlig bodenlos ist); §. 9 das I. Rätien, den h. Beatus und Lucius (die der Verf. als unhistorisch preisgiebt „wenn er auch noch so geneigt ist, in diesem Rätien nicht später als im II. Christen sein zu lassen“); §. 10 das II. Rätien und die Legende der h. Afra und des Narcissus, des angeblich ersten Bischofs von Augsburg (wo die Behauptung gegen Rettberg, dieser nehme an, daß virgo und martyr einander gegenseitig ausschließen, ganz unmotivirt ist, der Versuch aber, die Abfassung der Märtyrerenacten ins vierte Jahrhundert hinaufzusetzen, sammt den darauf gebauten Schlüssen der nöthigen Begründung entbehrt); §. 11 endlich Noricum und Pannonien, wo das Vorhandensein von Christen und christlichen Gemeinden in vordioeletianischer Zeit unbestritten und unbestreitbar ist, wenn auch nicht allen dafür angeführten Zeugnissen volle Beweisraft zukommt.

Das dritte Capitel (S. 217—417) behandelt die nachconstantinische Zeit bis zum Untergang des weströmischen Reiches. Nach einem einleitenden Paragraphen über den „Umschwung der Dinge mit Constantin's Regierungsantritt“ werden wiederum zuerst die Rheinlande (das erste Belgium; Metz, Toul und Verdun; Eöln, seine Bischofsreihe und das Eöln'sche Concil von 346; Tongern — Mastricht; Mainz; Worms und Mainfranken; Speyer, Straßburg, Basel, Windisch), dann die Donauländer (Rätien, Chur, Seben, Augsburg, Regensburg; Noricum und Pannonien; der h. Severinus als die letzte Stütze der römischen Herrschaft und des Christenthums in Noricum) betrachtet; zwei Schlußparagraphen handeln von den christlichen Inschriften und anderen altchristlichen Denkmälern, sowie von den Lehren, Gebräuchen und der Verfassung der Kirche.

Angehängt sind vier Beilagen: 1) *historia de S. Materno* nach einem Münchener Codex des 15. Jahrhunderts, 2) die Clemenianische Inschrift aus Eßln, 3) die *Conversatio s. passio Affrae* aus dem *Passionale sanctorum* der Königin Gisla, Cod. Mouac., 4) die *Vita S. Severini* auctore Eugippio nach den Fragmenten einer Münchener Handschrift des neunten Jahrhunderts und einigen anderen Münchener codices derselben Handschriftenfamilie.

Nur einige für den Standpunkt des Verf. besonders charakteristische Äußerungen heben wir aus den beiden letzten Abschnitten (§. 24 und 25) noch hervor. Daß *fidelis* in christlichen Inschriften „streng katholisch“ bedeute (S. 387), ist nicht wahr; ebenso wenig, daß in *pax* bedeuten soll: „engste gesellschaftliche Verbindung mit innigem Glauben an die Lehre Christi und seiner Apostel, Gott und den Nächsten zu lieben, sowie der Obrigkeit gehorsam zu sein“. Ebenso unrichtig ist die Behauptung, der auf christlichen Grabchriften häufige Ausdruck „*sociari martyribus oder sanctorum sepulcris*“ sei ein Beweis, daß an den betreffenden Orten Christen gemartert wurden (S. 389). Die Darstellung der Lehren, Gebräuche und Verfassung der Kirche in Deutschland (S. 397) stellt den erst noch zu beweisenden Satz, „daß die Kirche Deutschlands sich stets eins weiß mit der Kirche von Rom“, als Axiom voran (S. 397) und kommt dann S. 398 durch einen wunderbaren Sprung auf den neuesten hannover'schen Katechismusfreit und den Agitator Schenkel in Heidelberg, um uns zu sagen, daß der Kirchenvater Salvianus im fünften Jahrhundert von der Taufabrenuntiation andere Ansichten gehabt als manche Protestanten im neunzehnten. S. 401 soll die nächtliche Krankencommunion des h. Severinus beweisen, „daß das h. Altarsacrament auch in der Kirche Deutschlands für Kranke und Sterbende als letzte Wegezehrung aufbewahrt zu werden pflegte“; S. 404 wird der Ausdruck *adjumenta sanctorum* in der *Vita Soverini* auf die Fürbitten der Heiligen bezogen, während doch nach dem Zusammenhang *sancti* = *fideles*; nach S. 408 lag „die Leitung der allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten seit Constantin auch für die deutsche Kirche in den Händen der römischen Bischöfe“, was aus der „berühmten Stelle des Irenäus über die römische Kirche“, aus dem sardicenischen Canon 2c. folgen soll. Solche und ähnliche Behauptungen sind es, wodurch sich diese neueste Kirchengeschichte Deutschlands gegenüber von dem Rettberg'schen Werk als eine katholisch conservative, aber ebendamt zugleich als eine unkritische, als ein wissenschaftlicher Rückschritt deutlich charakterisirt. Und wenn (S. VIII) von dem „Verführerischen der Rettberg'schen Darstellung“ die Rede ist, so können wir Herrn Friedrich bezeugen, daß er von diesem Fehler seines protestantischen Vorgängers sich vollkommen freigehalten hat, da sein saloppes, schlottriges, vielfach incorrectes Deutsch weit eher einen abschreckenden als einen bezaubernden Eindruck auf den Leser hervorbringt.

Wagenmann.

Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum manuscriptorum recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit Paulus Hinschius. Ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae, 1863.

Seit der Ausgabe von J. Merlin (Paris 1523), die im 16. Jahrhundert

mehrfach und zuletzt in der Migne'schen Sammlung (tom. 130, Paris. 1853) nachgedruckt wurde, waren kaum Versuche gemacht, das vielberückichtigte kirchliche Gesetzbuch nach den Grundsätzen der Kritik in seinem genuinen Text herzustellen (p. LXXIII, not.). Angeregt von Aemilius Richter, hat der Herausgeber auf deutschen, englischen, französischen, italienischen Bibliotheken emsig geforscht; in Spanien fand er nicht drei, wie Hänel verhiess, sondern nur Eine Handschrift, noch dazu aus dem 16. Jahrhundert. Die 64 codices, die er meist Wort für Wort verglichen hat, theilt er in drei Klassen; die erste Klasse zerfällt ihm wieder in zwei Familien: A 1, welche die Decretalen der Bischöfe Roms bis auf Gregor II. und die Concilienschlüsse bis zum 2. Concil von Hispalis enthält; A 2, welche die Decretalen bei Damasus abbricht und die einzelnen Papstbriefe in Abschnitte theilt; B und C nehmen weniger unser Interesse in Anspruch. Als ältesten Codex hat er einen Mutinensis angesehen, der vor dem Jahre 881 geschrieben ward, aber die Sorgfalt vermissen läßt, die dem codex Parisiensis (inter supplementa latina 840) aus dem 10. Jahrhundert nach Vergleichung mit den Schriften der Hincmare nachzurühmen ist; letzteren hat er deshalb zu Grunde gelegt mit Herbeiziehung des ersteren nur für die ersten Blätter (p. XIX. CCXXXVI). Wassererschleben und Fr. Kav. Kraus (Theol. Quart. 1866, p. 479 ff.) haben inzwischen gewünscht, daß die Klasse A 2, welche nur die Decretalen bis auf Damasus enthält, nicht als Excerpt von Hinschius betrachtet, sondern als Grundlage für die Constatuirung des Textes behandelt sein möchte. Kraus bringt aus einer Handschrift des Nicolaus von Tusa noch Nachträge zu den Lesarten. Dove hat (Richter's Kirchenrecht, 6. Aufl. p. 111 ff.) den status controversiae für diesen Punkt bündig dargelegt und gelangt, wie auch E. Herrmann (Öst. gel. Anz. 1865. p. 1525) zu einem non liquet. Auch für einen andern Punkt ist der Herausgeber in Anspruch genommen, daß er nämlich die eigentliche Hispana mit den echten Decretalen und den Concilsbeschlüssen, in welche die mehr als 90 falschen Decretalen eingeschaltet wurden, nicht nach seinen Handschriften, sondern nach den Madrider Ausgaben von 1808 und 1821 in gedrängteren Lettern hat abdrucken lassen. Thiel bedauert es im Interesse seiner *Epistolae romanorum pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II. Brunsbergae. 1868, I, p. XXX.*

Das Hauptgewicht für die historische Untersuchung fällt jedoch immer in die Fragen nach dem Fälscher, seiner Heimath, seinen Tendenzen. Die Vorrede hebt bekanntlich an: *Isidorus Mercator servus Christi lectori conservo suo et parens in domino fidei salutem.* Hinschius p. CCXXX verzweifelt schließlich, auszumachen, was mercator besagen soll. Kraus l. c. p. 513 bevorzugt die Lesart *mercatus* = *redemptus*, *δοῦλος Χριστοῦ*, oder es möchte nach ihm auch auf einen älteren Compilator Marius Mercator angespielt sein. Daß Peccator, wie eine Handschrift an radirter Stelle liest (Hinschius p. XLV), nicht aufgenommen werden darf, ist klar. Neben den Einfall Herrmann's l. c. p. 1533, es möchte eine Anagramm: *O tcar M(ognatinae) E(ccleciae) R(ector)*, dahintersteden, stelle ich die Muthmaßung, daß sich darin der Kaufmann, der gute Perlen sucht (Matth. 13, 45) darstellt ¹⁾.

¹⁾ Ich erlaube mir zu bemerken, daß denn doch die ganze vielbesprochene

Die Vorrede, die auf einer echten des Isidor ruht, verspricht drei Hauptabtheilungen, von welchen die beiden letzten mit den *concilia Africana*, *Gallicana*, *Hispana* und der Briefreihe römischer Bischöfe schon in der echten spanischen Sammlung standen. Aber voran stellte der Fälscher eine Reihe von 61 Decretalen der römischen Bischöfe in den ersten drei Jahrhunderten von Clemens bis auf Sylvester, die mit wenig Ausnahmen aus seiner eigenen Schmiede gekommen sind. Der 2. Theil mit den Concilbeschlüssen hat schon früher gemachte Dichtungen, wie die Schenkung Constantins aufgenommen und ebenso haben im 3. Theil die Decretalen von Sylvester bis auf Gregor II. (gest. 731) noch 35 unechte in ihre Mitte aufnehmen müssen.

Hinschius giebt p. CIX sqq. eine sehr genaue Zusammenstellung der Quellen, welche für die Zusammenstoppelung der 94 falschen Papijschreiben benutzt sind: das Concil von Aachen 816, das von Meaux 845, namentlich auch Benedict Levita haben Material hergeben müssen, und somit stellt sich als terminus a quo für die Fälschung das Todesjahr Otcar's, in welchem Benedict seine Sammlung verfaßte, April 847, heraus. Auch für Dümmler, *Ostfr. Geschichte*, II, 687, wie für Dove l. c. p. 130 ist die Beweisführung schlagend gewesen. Wasserscheben dagegen bestreitet, daß Benedict dem Pseudoisidor als Quelle gedient habe, vielmehr umgekehrt jene kürzere ältere Recension, die auf Otcar's Geheiß in Mainz verfaßt sei, habe dem Benedict schon vorgelegen. Herrmann l. c. p. 1528 schlägt den Ausweg vor, daß beide Sammlungen von einander abhängig seien, daß die Verfasser in bewußter Gemeinschaft und mit gegenseitiger Benutzung der *Elaborate* arbeiteten, der eine für den staatlichen Gebrauch mit offener Insuperiorität, der andere oder die anderen Bearbeiter für den kirchlichen Gebrauch mit bedeutenderem Geist.

Von größter Wichtigkeit, um dieser Fabrik von Fälschmülzern auf die Spur zu kommen, ist natürlich der terminus ad quem, die erste klare Benützung der Falsificate. Sie findet sich auf der Synode zu Soissons (April 853), als eine Reihe von Klerikern, die der Reims' Erzbischof Ebo nach seiner Resignation 840 geweiht hatte, Rodobald, Gislaib, Wulfad und Fredebert, Rannifer an der Reims' Kathedrale, und außer diesen noch zehn andere, sich vor der Synode über die von dem neuen Erzbischof Hincmar über sie verhängte Amtsenthebung beschwerten. Sie protestirten dagegen, daß ihre Weihen, die Ebo vollzogen habe, ungültig seien, denn Ebo sei 835 widerrechtlich ohne Wahrung der *exceptio spoli* abgesetzt und 840 also von Rechtswegen Metropolitan gewesen. Das geschieht mit ausdrücklicher Berufung auf capitula 4 Angilramni und die daraus gebildete epistola Felicis I. papae c. 10 ober Julii c. 5.

Sicher ist ja wohl auch, daß diese Capitel nicht von dem Erzbischof von

Frage über den Namen Mercator neuestens endgültig entschieden sein dürfte durch die Entdeckung von Hinschius, wonach derselbe zu erklären aus dem im Eingang der Vorrede benutzten Citat aus dem bekannten Schriftsteller des fünfsten Jahrhunderts Marius Mercator. Vielleicht hat der Verfasser zunächst nur am Rande die beiden Namen Isidorus und Mercator beigegeben als die beiden für die praefatio benutzten Schriftsteller und durch die irrthümliche Combination beider Namen ist dann die jetzige Grußformel entstanden. Vgl. Hinschius in Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht, VI, S. 148 ff., und Dove in seiner Ausgabe des Richter'schen Kirchenrechts, S. 1028.

Wagenmann.

Meß, Angilram (gest. 791), dem Sendboten Karl's d. Großen, herrühren; Mettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 646, hat sie aus dem gleichen Material wie Pseudoisidor abgeleitet, Hinschius dagegen nach Vergleichung von 41 codices (p. CLXIII. 755) kehrt die Sache dahin um, daß Pseudoisidor dieselben gleich den capitularia des Benedict vor sich hatte oder auch sie selber aus dem Benedict zusammengestellt hatte, als einen ersten Versuch seinen kirchenregimentlichen Ideen zur Geburt zu helfen (p. CLXXX). In Rom, das ist ein nicht unwesentlicher Punkt, findet sich erst im Jahre 865 eine entschiedene Bekanntschaft des Papstes Nicolaus I. mit dieser ganzen, dem Papstthum so mächtige Schwingen unterbreitenden Sammlung, die Bischof Rothad von Soissons (von Noorden, Hinmar, p. 178) bei seinem Zwist mit seinem Reims'er Metropolit'en dorthin gebracht hatte. Somit erlebte sich die alte Anklage, daß Rom die Wiege dieses untergeschobenen Kindes gewesen sei. Die Werkstätte dieser Falsificate ist im Frankenreiche zu suchen; dort hatten sie Kurs auf der Synode zu Chiersy 857, der ältere Hinmar bediente sich ihrer seit 859 öfter. Der ganze Wortschatz, Aemter und Würden (*missi, seniores, comites, patricius saecularis*) weisen in das Frankenreich.

Aber Ostfranken oder Westfranken? Mainz oder Reims? so spitzt sich die Frage weiter zu. Und da nun von Wasserfchlehen, Kraus und Herrmann wohl zugestanden wird, daß die Redaction A 1 freilich nach Reims weise, A 2 aber nach Mainz, so bleibt die Entscheidung davon abhängig, ob diese oder jene die ältere Formation darstellt. Hinschius p. CCVIII entscheidet sich consequenter Weise für die von J. Weizsäcker zuerst genauer durchgeführte, von Baur, Noorden, Dümmler, Dove gebilligte Ansicht, daß die Reims'er Diöcese die Geburtsstätte war. Dafür sprechen ja die beiden Gründe, daß dort die erste Benutzung Statt hatte, und daß Frankreich die meisten Handschriften noch gegenwärtig beherbergt. Auf eine bestimmte Person, wie von Noorden auf Ebo, so etwa auf Rothad oder Wulfad zu rathen, lehnt Hinschius ab, eingedenk der Grenzen menschlicher Wissenschaft.

Schließlich darf als besonnen die Bestimmung der Tendenz des Ganzen, wie sie Hinschius trifft (p. CCXIII), anerkannt werden, daß er nicht blos auf Einen Zweck, etwa die Restituierung des Ebo, wie Göcke, oder auf die Herstellung eines Primates, wie von Noorden, Alles abzielen läßt, sondern daß eine Menge von Reformen für die westfränkische Kirche damit durchgesetzt werden sollte, als geboten durch uralte päpstliche Edicte. Was über die Primatialstühle gesagt ist, kann sich wohl auf eine westfränkische Metropole, wie Tours beziehen, um dieselbe von der Bretagne loszulösen. Wenn man dies mit Dümmler II, 686 anerkennt, so wird man es doch nicht so wenden dürfen wie Reiser (*Theol. Quart.* 1865, p. 492), daß diese Primatialstühle in ihrer Zwischenstellung zwischen Rom und den Diöcesen am klarsten zeigen, daß weder die päpstliche Macht noch die bischöfliche sollte gehoben werden. So klar wie die Sonne ist doch der Zweck, den Bischöfen eine Zuflucht unter den Schirm des päpstlichen Stuhles zu bereiten, den Nachfolger Petri auf den Schild zu erheben, damit er, wie eine Mutter ihren Sohn, so die Bischöfe schütze.

Anselmi Cantuarensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur ejusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur. Dissertatio inauguralis, quam ad summos in philosophia honores auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in universitate Lipsiensi rite impetrandos scripsit Aemil. Hoehne, Niederfahrens. Lipsiae 1867. pag. 64.

Tüchtige Studien, ein zur Kritik aufgelegtes Denken und im Ganzen correcte, wenn auch nicht eben fließende Darstellung werden dem Verf. nicht abzusprechen sein, wenn man auch bei dem weiten Begriff illa aetas nicht recht sicher ist, wie weit der Verfasser aus den Quellen selber schöpfte, wie weit er sich auf abgeleitete Darstellungen stützte. Bis auf Augustin und Erigena wird im ersten Theile namentlich zurückgegriffen, über dem Geschäft der Vergleichung kommt Anselm selbst kaum hintänglich mit seiner philosophia zum Wort; im zweiten Theile de satisfactione wird die Darstellung seiner Anschauungen ebenfalls durch die im Allgemeinen an Rahnis' „Kirchenglauben“ angegeschlossene Kritik etwas verkürzt.

Der Versuch, den die Einleitung macht, Patristik und Scholastik nach ihren unterscheidenden Merkmalen zu charakterisiren, mißlingt bei einigen Punkten, namentlich wenn jene ad simplex scripturae *ἀπὸρρυα*, diese aber an die Auctorität der Kirche sich gehalten haben soll, oder wenn plurimos saec. 9.—12. ullum inter rationem et fidem, philosophiam et theologiam interesse discrimen prorsus negavisse als allbekannte Thatsache hingestellt wird. Wo man auch die Grenze zwischen Patristik und Scholastik setzen möge, die Tradition der Kirche gab seit Vincenz von Lerins den Ausschlag; Cassiodor's und Anderer Bemühungen haben in allen Jahrhunderten den Unterschied zwischen Weltweisheit und Gottesgelahrtheit im Gedächtniß erhalten. Die eigentlich fundamentale Frage de ratione et fide stellt der Verf. mit Grund voran, handelt sie aber ab, ohne des Einspruchs zu gedenken, der gegen Hassé's Fassung z. B. durch Landerer (Herzog's Encyclopädie XIII, 670) erhoben ist, ohne das Schwanken zu erwähnen, in dem Abälard auch nach Hefele's Conciliengeschichte befangen erscheint. Von den Victorinern wird man nicht sagen dürfen, daß sie non tam rationibus et argumentis quam una animarum contemplatione et experientia resdivinas intelligi gelehrt hätten. — Ein weiterer Abschnitt de realismo et nominalismo hätte auf die einschlagende französische Literatur, die drei noch übrigen de Deo, de peccato und de satisfactione hätten auf die in diesen Jahrbüchern veröffentlichten Studien Nitsch's Rücksicht nehmen sollen. Man wird nicht eben behaupten dürfen, daß Anselm's philosophia mit den genannten Hauptstücken dargestellt sei, da doch seine Logik und Metaphysik kaum vom Verf. berührt ist, so wenig als die Anthropologie. Ganz richtig ist indessen bei den Begriffen von Gott und von der Sünde gezeigt, wie merkwürdig die christliche Anschauung von platonischen, dieselbe im innersten Wesen bedrohenden Elementen durchsetzt ist. Für den Begriff der Satisfaction geht der Verf. auf Tertullian zurück, befindet aber, daß Anselm ihn nirgend definiert (p. 42), meist nur die negative Form, die Erstattung einer contrahirten Schuld, nicht aber die positive, die Erfüllung eines Verusjes, im Auge habe, daß er ferner in bedenkl-

lichem Anschluß an die Vorstellungen der Ritterwelt (p. 44) nicht gerade glücklich den Begriff der Ehre Gottes einföhre, da diese doch 1) durch Etwas außer Gott und 2) nicht *quidam* bestimmt werde: daraus ergebe sich schließlich *rerum non morum satisfactio*. Im Allgemeinen entscheidet sich somit der Verf. für Baur's und gegen Hase's Auffassung. Hätte er auch Meander's und Ritschl's Ausführungen zu Rathe gezogen, so hätte er auch wohl Anlaß genommen, sich mit der von J. Kestlin in dieser Zeitschr. 1865 p. 587 gegen Rahnis gemachten Bemerkung auseinanderzusetzen, daß nicht eigentlich der Gesichtspunkt der Ehre statt dem des Rechtes von Anselm zu Grunde gelegt ist, sondern daß die Gerechtigkeit, wie sie Anselm auffaßt, Gott als bloße Privatperson dem Menschen gegenüberstellt und somit die Sphäre des Privatrechts kaum überschreitet. Im Uebrigen beweisen die Vorwürfe des Verf.'s betreffs der subjectiven Seite des Heilswerk's, wie Christi meritum und donum als opus supererogationis den Gläubigen zu Gute kommen soll, daß Anselm zwar ganz juridisch zu Werke gegangen ist, doch aber diese Form schließlich zerprengt. Im Uebrigen würde ich Anselm lieber als einen Sohn des 11. Jahrhunderts betrachten, statt seinen Ruhm dem 12. zuzurechnen, und trage auch Bedenken, wie der Verf. p. 6 mit Hase und Erdmann thut, seine schriftstellerischen Werke auch in ihrer Zeitfolge so systematisch geordnet zu finden, *ut ex ipsa serie ejus libellorum appareret in componendis per plura decennia scriptis jam inde ab initio servatum esse systematis ordinem et tenorem*.

Bonn.

Hic. Baymann.

Der Graf Friedrich Leopold Stolberg und seine Zeitgenossen. Von Dr. Theodor Menge. Erster Band XVI u. 415 S. Zweiter Band 562 S. Mit dem Bildniß Friedrich Leopold Stolbergs. Gotha, Verlag von Friedr. Andr. Perthes. 1862.

Der Verfasser dieser weitschichtigen Lebensbeschreibung glaubt mit derselben sich der Gefahr eines ebenso undankbaren als schwierigen Unternehmens auszusetzen, da es ihm vergeblich erscheint, gegen die Verurtheilung Stolbergs in der neuesten deutschen Literatur-Geschichte aufkommen zu wollen. Indessen hofft er, daß den Verehrern Stolbergs das Werk eine willkommene Erscheinung sein werde. In seiner Jugend hielt er sich längere Zeit in der Stolberg'schen Familie auf und lernte dabei auch die Freunde, die mit ihr verkehrten, kennen. So ist der Verfasser einer der wenigen überlebenden Autopten und könnte als solcher wohl manches Interessante beibringen. Dazu bekam er aus der Hinterlassenschaft des Hauslehrers und Hausgeistlichen der Familie, des nachherigen erwählten Bischofs Kellermann, Stolbergs Briefe an ihn nebst Aufsätzen, besonders die auf seinen Uebertritt bezüglichen, welche eine reiche Quelle für Stolbergs äußeres und inneres Leben sein dürften.

Darauf hin haben wir das Buch, welches über einen der edelsten deutschen Männer neuerer Zeit, über einen durch Wort und Werk der deutschen Kirchen- wie Literatur-Geschichte angehörenden Mann neue Aufschlüsse zu geben verspricht, mit Interesse zur Hand genommen. Aber wir haben nichts, gar nichts Neues von Belang gefunden. „Die Mittheilung jener größtentheils ungedruckten Schriftstücke“ gibt allerdings vollkommenen Beweis, „daß Stolberg als

ein völlig Ueberzeugter in die katholische Kirche eintrat" (I, VII). Aber welcher verständige und gerechte Mann zweifelte daran? Wenigstens im ganzen Umkreis der evangelischen Theologie wird dem Charakter und der Wirksamkeit Stolbergs jede gebührende Ehre gegeben. Der nichtchristlichen oder widerchristlichen deutschen Literaturgeschichtschreibung gegenüber hat Vilmar schon kurz und gut das Rechte ausgesprochen, wenn er sagt: „Stolberg war der einzige unter den Göttinger Dichtern, welcher das christliche Element Klopstocks in sich aufnahm und pflegte, während die übrigen mehr und mehr davon abfielen. Darum fühlte sich sein Dichtergemüth mehr und mehr vereinsamt. Auf der bloß subjectiven christlichen Begeisterung Klopstocks und Lavaters konnte die festere (?) Seele Stolbergs keine Befriedigung finden und die objectiven Grundlagen der evangelischen Kirche waren damals so sehr verschüttet, daß man es Stolberg nicht allzuhoch anrechnen darf, wenn er nicht mit dem gehörigen Ernste darnach forschte, ja daß er es wohl aufgab, dergleichen zu finden, ohne gesucht zu haben.“ Wilhelm Baur in Herzogs Real-Encyclopädie weist im Anschluß an Gelfer unter Hinweisung auf Lavaters und Goethes Urtheil (das Hr. Dr. Menge aber völlig ignoriert), nach, wie die weiche Bestimmbarkeit des zum innigen Empfinden mehr als zum consequenten Denken und langsamen Bedenken geschaffenen Wesens, weshalb der Parabeldichter Krummacker ihn eine Rebe nennt, die nach der Ulme sucht, Stolberg trieb, in der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen seinen Halt zu suchen. Daß er diese Gemeinschaft der Heiligen nur in der römischen Kirche fand, ist allerdings Schuld der evangelischen Kirche seiner Zeit, die so ganz rationalistisch verkommen oder pietistisch verborgen war, daß Stolberg ihren „beinahe vollendeten Einsturz“ erlebt zu haben glauben konnte. In einem von Dr. Menge mitgetheilten Schreiben Stolbergs vom Jahre 1800 an die Fürstin Hohenlohe (II, S. 126) sagt er: „Der elende Zustand des Luthertumes, welches vor unseren Augen in Deismus und Atheismus einflürzt, vermehrte in mir die Sehnsucht nach Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Kirche. Die Reise nach Italien 1791 war der erste Anlaß zum Uebertritt. Vor deren Antritt lernte ich zu Münster einige Tage in der Fürstin Galligin eine Tochter der Kirche kennen, auf welcher der Geist des christkatholischen Glaubens so sichtbar ruht, daß sie mir einen tiefen Eindruck von der Heiligung, die in dieser Kirche zu erreichen ist, ins Herz gab. Bei ihr sah ich den Prof. Overberg, einen wahrhaft apostolischen Mann. Diese Eindrücke, welche uns auf der Reise begleitet hatten, wurden immer tiefer durch nachherigen persönlichen und brieflichen Verkehr. Ich hatte nun sieben Jahre gesucht und noch hielten mich Zweifel, welche mir unüberwindlich schienen. Meine Frau hingegen war schon ganz überzeugt. An einem Tage, da ich mich abgeneigter als je fühlte, die katholische Religion anzunehmen, nahm mir Gott auf einmal meine Zweifel. Es hatten aber an dem Tage die Kinder (zu Münster) bei ihrer ersten Communion für mich und meine Frau gebetet. Es war das letzte Kraft = Mittel, das die Fürstin und Overberg angewendet hatten, und der Erfolg war so, wie es der Allbarmerzigkeit Gottes willrig war.“ Neben dem Bedürfniß seines warmen Herzens nach einer lebendigen, sichtbaren Gemeinschaft von Heiligen stand das Bedürfniß seines Kopfes nach einer die Zweifel abschneidenden, unfehlbaren Kirchen = Autorität und nach einer das Gewissen beruhigenden hohenpriesterlichen Macht des Sünden =

Behaltens und Löfens (S. 123). Von der Reinheit seiner Ueberzeugung ist die Milde ein Beweis, in welcher er gegen sonstige Convertiten-*Art* zu seinen früheren Glaubens-Genossen sich verhielt. Auch sein Biograph und Lobredner, der würdige Hr. Dr. Menge athmet im ganzen Buche, welches durch Hereinziehung aller Berühmtheiten jener Zeit immerhin belehrend, obschon auch gar umständlich und durch gravitatischen, oft gesuchten und geschraubten Ausdruck langweilig wird, einen mild katholischen Geist. Freilich hindert dieser ihn nicht, II, S. 99 zu sagen, Luther habe seinem System zulieb Textveränderungen in der Bibel vorzunehmen sich erlaubt.

Marbach.

Merz.

Praktische Theologie.

Grundzüge der evangelischen praktischen Theologie. Von Dr. Wilhelm Otto, Herzogl. Nassauischem Kirchenrathe und Director des evangelisch-theologischen Seminars in Herborn. Dillenburg, Verlag von C. Seel, 1866. 115 S.

Wir achten es für eine große Kunst, einen Leitfaden, der zunächst nur zum Gebrauch in Vorlesungen, zur Zeitersparniß und Erleichterung im Unterrichte dienen soll, so abzufassen, daß dem mündlichen Vortrage nicht vorgegriffen und doch so viel schon gegeben wird, daß auch der Leser ohne die mündliche Erläuterung des Verfassers daran eine klare und genügende Belehrung findet. Unerreicht in dieser Kunst bleibt Schleiermachers Enchyclopädie; aber auch der vorliegenden Arbeit müssen wir aufrichtige Anerkennung zollen. Ist auch manchmal (wie gleich S. 2, §. 5) durch die Zusammendrängung die Klarheit etwas beeinträchtigt, so findet sich doch, wer in diesem Gebiet überhaupt schon zu Hause ist, bald zurecht, und ein Leitfaden, der gedruckt wird, setzt ja, außer dem Kreise der Zuhörer des Verfassers, doch immer Leser voraus, die den Stoff schon kennen und für die solch eine Arbeit das anderweitige Interesse hat, zu sehen, wie sich der Verfasser diesen Stoff nach seiner Weise systematisch auseinander- und zurechtlegt. Dies geschieht hier folgendermaßen. Die Eintheilung des Ganzen nach Kirchendienst und Kirchenordnung (wie der Verf. statt Kirchenregiment zu sagen vorzieht) oder nach den erbauenden und den ordnenden Thätigkeiten wird auch hier beibehalten. Der erbauende Dienst der Kirche richtet sich 1) auf Einführung in das Christenthum und Weiterführung in demselben durch den Dienst am Worte — jenes Katechese und Mission, dieses Predigt und Seelsorge; 2) auf Vollziehung derjenigen Handlungen, welche sich auf die gemeinsame feierliche Bethätigung des Christenthums beziehen — liturgischer Dienst. Auch diese Anordnung hat freilich den Unterzeichneten darin bekräftigt, daß die von ihm schon im ersten Bande dieser Jahrbücher (1856, S. 352) vorgeschlagene Theilung nach den Kategorien Feier und Arbeit, obgleich sie sich keiner Beachtung zu erfreuen gehabt hat, die sachgemäße ist, weil die Feier das für die Kirche und kirchliches Leben am meisten charakteristische Moment ist. Damit hängt aber zusammen, daß die Predigt nicht, wie es auch im obigen Schema

geschieht, von der Feier ausgeschlossen und nur als Mittel der Weiterführung im Christenthum betrachtet wird, sondern principieell als Cultusact. Unser Verf. bezeichnet die auf die Seite der Feier fallende Thätigkeit als „Dienst am Altare“ und stellt diesen dem „Dienst am Worte“ entgegen; wir können aber diese Entgegenstellung nicht für gerechtfertigt erkennen, weder logisch noch sachlich; der Dienst auf der Kanzel, der das richtige Correlat zum Dienst am Altare wäre, ist ja doch ebenso wesentlicher Theil der Feier und richtig verstanden muß, obgleich die Predigt nicht das Lesen eines liturgischen Formulars ist, dennoch die Homiletik ein Theil der Liturgik sein. In Betreff des ersten Abschnittes, der vom kirchlichen Jugendunterricht handelt (S. 10 ff.), scheinen uns die Grenzen etwas unsicher gezogen zu sein, die zwischen der häuslichen Erziehung und der kirchlichen, d. h. der Katechese, doch stattfinden müssen. Nach S. 1, §. 3 hat es die gesammte praktische Theologie mit der kirchlichen Pflege des Christenthums als derjenigen zu thun, die sich in kirchlichen Thätigkeiten durch kirchliche Personen vollzieht. Dazu paßt nun nicht §. 29, wonach die Erziehung, auch sofern sie im Hause vor sich geht, mit aufgenommen ist. Es müßte hier das eigenthümliche Verhältniß christlicher Pädagogik zur praktischen Theologie genauer bestimmt sein. Der katechetische Unterricht ist vom Verf. nach den 6 Rubriken: Lehrgang, Lehrform, Lehrsprache, Lehrton, Lehrmittel und Lehrvortrag (eine zum Theil schon von der älteren Didaktik angewendete Partition), ganz gut erörtert, wenn auch vielleicht die 6 Rubriken sich ohne Nachtheil auf weniger reduciren ließen. Nur §. 66 scheint uns der Begriff der entwickelnden Lehrform nicht ganz klar gefaßt. Denn wenn der Verf. sie als diejenige definiert, „welche den Stoff als einen von den Schülern selbst zu erzeugenden behandelt“, so erregt dies den Schein, als denke er sich, ganz wie die Dinter'sche Sokratik, als das Object, das entwickelt, auseinandergewickelt werden soll, die Gedanken des Schülers selbst, etwa angeborne Ideen; das paßt auch dazu, daß Mittheilung und Entwicklung einander gegenübergestellt werden. So meint es aber der Verf. nach §. 69 nicht, wie er überhaupt weit entfernt ist, auf Dinter'sche Basis die Katechese stellen zu wollen. Aber eben deshalb ist es gewiß besser, dem Mittheilen nicht das Entwickeln, sondern das Abfragen oder allgemeiner das heuristische Verfahren entgegenzusetzen und dagegen mit dem Entwickeln als dessen Gegensatz und Voraussetzung das Zergliedern zusammenzunehmen; das Object der Entwicklung ist dann ebenso der Inhalt bestimmter (mitzutheilender) Sätze, wie diese auch das Object der Zergliederung bilden. — Im zweiten Hauptstück des ersten Theils: kirchlicher Unterricht der Erwachsenen, haben wir (§. 96) nur vermist, daß zwischen Mission und Katechumenat (letzteres im altkirchlichen Sinn, in Bezug auf Proselyten genommen) nicht genau unterschieden ist; oder sollte wohl die Stellung des evangelischen Geistlichen, zu dem ein Jude oder ein Katholik kommt, der evangelisch werden möchte, ganz dieselbe sein, wie die Stellung des Missionars, der unter fernen Himmelsstrichen im fremden Lande seine Arbeit beginnt oder der z. B. in Bombay oder Calcutta auf einem öffentlichen Platz einen Haufen Vorübergehender anredet? — Ueber den von unserm Verf. §. 110 betonten Punkt — ob man von der Kirchenpredigt behaupten könne, sie beruhe auf persönlicher Stiftung Christi, was der Verf. bejaht, während wir es verneinen; — wollen wir nicht streiten, es kommt da auf einen strengeren oder laxern historischen Begriff von Stiftung, von göttlicher Einsetzung an, wie dies

ja im Grund auch in Bezug auf das Pfarramt ganz derselbe Fall ist. Nur müssen diejenigen, denen ihr historisch-wissenschaftliches Gewissen nicht zuläßt, die populäre Vorstellung auch für die wissenschaftlich begründete zu nehmen, sich dagegen verwahren, daß sie deßhalb von der Sache selbst geringer dächten. Ein *jus divinum* ist uns durch die innere Nothwendigkeit und den inneren Werth einer solchen Sache schon genügend constatirt, so sehr, daß, wo es an dieser inneren Wahrheit und Bedeutung nachweislich fehlen würde, uns auch ein *jus divinum* immerhin zweifelhaft bliebe. — In der speciellen Lehre von der Predigt finden wir, besonders was die Behandlung der einzelnen Hauptgegenstände betrifft, sehr viel Gutes; es trifft z. B. ganz zu und darf namentlich von jüngeren Predigern wohl beherzigt werden, was §. 126 gesagt ist, daß bei ethischen Texten und Predigten weder von einem rein idealistischen noch von rein realistischen Standpunkt auszugehen sei; ebenso §. 121, daß, indem der Prediger die Thatfachen der heiligen Geschichte mitzutheilen habe, er mit geschichtlicher Treue die seelenkundliche Wahrheit verbinden müsse. Nur in §. 138 gesteht Referent, daß ihm nicht recht klar und sicher geworden ist, was für Texte der Verf. unter dem Namen „ästhetische Texte oder Lehrtexte, welchen nicht die Absicht der Belehrung zu Grunde liege,“ eigentlich gemeint hat. Hier war es ohne Zweifel die Scheu, diesem allgemeinen, grundlegenden Paragraphen irgend etwas Concreteres schon einzuverleiben, was den Verf. abgehalten hat, einfach zu sagen, ob er darunter Texte versteht, die irgend ein religiöses Gefühl, ein Bekenntniß, eine Klage, oder etwa auch einen Wunsch und dergleichen ausdrücken. §. 50, §. 167 ist gesagt, die Partition oder Disposition müsse 1) schriftgemäß, 2) denkwürdig, 3) willenbestimmend sein. Wir glauben kaum, daß diese Dispositionsregel sich für die homiletische Kunstlehre empfehlen dürfte. Schriftmäßig muß die ganze Predigt, muß also auch die Zusammenfassung ihres Inhalts, d. h. das Thema, sein, das ist aber kein specielles Merkmal der Disposition. Und willenbestimmend muß die Predigt nach ihrer ethischen Seite sein und ist es von selbst, sobald sie überhaupt evangelisch ist. Aber es wären viele ganz untadelhafte Themen und Partitionen zu nennen, von denen nicht gesagt werden kann, daß sie, NB. rein als Thema und Partition, schon willenbestimmend seien; das ethische Element kann ja erst in der Ausführung zum Vorschein kommen. Wenn der Herr Verf. nur sagen wollte, daß die Disposition für diese ethische (oder noch näher paränetische) Richtung der Predigt immer Raum bieten müsse, dann allerdings sind wir einverstanden, und es mag auch hier nur die formelle Brachylogie sein, die ein Bedenken veranlaßt. Uebrigens kann sich der Unterzeichnete nur freuen, in diesem Entwurf so viele seiner homiletischen und catechetischen Ideen selbstständig aufgenommen und verarbeitet zu sehen. — In der Lehre von der Seelsorge, die mit weiser Umsicht behandelt ist, hat Referent nur das Eine vermist, auf das der Herr Verf. durch Local- und Provinzialverhältnisse wahrscheinlich weniger stark hingewiesen ist, als dies anderwärts der Fall wäre, — daß nämlich §. 215 zwar Convertiten und Separatisten als Objecte seelsorgerlicher Thätigkeit aufgeführt sind, nicht aber auch solche religiöse Gemeinschaften, die als freie Associationen zwischen Familie und Kirche in der Mitte stehen und die in ihrer Anhänglichkeit an die Kirche zu erhalten, ohne ihnen die Freiheit und den Segen der Verbrüderung zu schmälern, eine nicht unwichtige und nicht immer leichte Aufgabe der Seelsorge ist. Im Uebrigen sind in den Paragraphen dieses Ab-

schnittes die verschiedenen Objecte pastoraler Aufmerksamkeit und Einwirkung gut rubricirt; ebenso ist, um dies gleich beizufügen, S. 98 der Passus über innere Mission, mit welchem Begriff ja erst die neuere Zeit die Pastoraltheologie bereichert hat, aller Anerkennung werth. Ein Zweifel könnte aber in dem den Gottesdienst betreffenden Abschnitt darüber obwalten, ob es richtig und zulässig sei, von der Einrichtung des Gottesdienstes, die hier erst im zweiten Buch als zweite Abtheilung der ordnenden Thätigkeiten vorkommt, später zu sprechen, als von den einzelnen liturgischen Acten, die der Verf. seiner Anordnung gemäß schon unter den erbauenden Thätigkeiten auführt. Ebendaher fehlt es in diesem Schema an einem Orte für die Entwicklung der Idee des Cultus, der Liturgie als Ganzes und der Hymnologie (denn was für letztere in §. 249, 250 und 313 gegeben ist, erschöpft diesen Theil gottesdienstlichen Lebens nicht). Es bestätigt sich uns auch hierdurch die a. a. O. ausgesprochene Ansicht, daß die Lehre von der Kirchenordnung der Lehre von den kirchlichen Thätigkeiten voranzugehen, nicht nachzufolgen hat; denn richtig aufgefaßt ist jene die Lehre von den Organen des kirchlichen Lebens; man muß aber immer erst die Organe und ihr gegenseitiges Verhältniß kennen, ehe man Einsicht in ihre Thätigkeiten gewinnen kann. Dann aber würden allerdings nicht die Principien der Liturgie, Hymnologie u. s. w. schon in die Kirchenordnungslehre zu sehen kommen, sondern von dieser nur erst bestimmt werden, auf welchen gesetzmäßigen Wegen eine Liturgie, ein Gesangbuch u. s. w. zu Stande kommen soll, also die rechtliche Seite der Sache, während alle ins Materielle einschlagenden Fragen der Theorie des Cultus selbst anheimfielen, und hierdurch das, was im vorliegenden Schema an zwei, ja sogar an drei Orte (vergl. §. 363—370) vertheilt ist, dann zusammenzusehen käme. — Den Abschnitt vom Kirchenrecht möchten wir etwas weniger compendiös wünschen; auch ohne dem mündlichen Unterricht vorzugreifen, wären z. B. die Begriffe des Episcopalismus, Territorialismus und Collegialismus etwas genauer principiell zu bestimmen gewesen; namentlich aber hat das Eherecht in den Paragraphen keinen Platz gefunden. Der Verf. will doch sicher die Ehesachen nicht ausschließlich der Civil-Justiz überlassen; dann aber genügt das §. 329 über die pastorale Einwirkung aufs häusliche Leben Gesagte für sich allein noch nicht.

Der geehrte Herr Verfasser, der schon früher in den Denkschriften des unter seiner Leitung stehenden Seminars verschiedene specielle Gegenstände praktischer Theologie gründlich und lehrreich behandelt hat, stellt uns im Vorwort zu der neuen Schrift ein größeres Werk in Aussicht, in welchem dieser Entwurf seine Ausführung finden soll. Wir zweifeln nicht, daß durch diese auch die oben von uns erhobenen Anstände gehoben, wenigstens die betreffenden Theile einer neuen Prüfung werden unterworfen werden. Palmer.

Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände verfaßt von Aemilius Ludwig Richter. Sechste Auflage, nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. Richard Wilhelm Dove,

ord. Prof. der Rechte in Kiel. Verlag von Bernhard Tauch-
nitz, Leipzig, 1867. XVIII und 1030 S. Preis: 3 1/2 Thlr.

Dieses Hauptwerk, das sich zum Studium des Kirchenrechts unentbehrlich gemacht hat, ist nach dem Hingang seines Urhebers von der tüchtigsten Hand zu neuer Herausgabe übernommen worden. Herr Prof. Dove ist ein Schüler Richters, der mit seinem Lehrer nicht nur die umfassendste und detaillirteste Kenntniß, Uebersicht und Beherrschung des enormen Materials, sondern auch den reinen, unbefangenen, echt kirchlichen Sinn gemein hat, der zur vollkommenen Lösung der Aufgabe durchaus erforderlich ist. Der Kirchenrechtslehrer muß mit dem juristischen den theologischen Sinn verbinden; wenn aber einst Baur — mit Beziehung auf Stahl — die Aeußerung gethan hat, es sei für Kirche und Theologie nicht erspriesslich, wenn sich Juristen damit abgeben: so müssen wir hier, wo dieses Dictum schlechterdings nicht zutrifft, umgekehrt sagen: es ist für uns Theologen sehr erspriesslich, wenn wir von Männern wie Richter und Dove uns auch einigermaßen juristisch schulen lassen; wo ein so evangelischer Geist aus dem Rechtslehrer spricht, da ist nicht zu fürchten, daß Geistliches ungeistlich gerichtet, daß evangelisches Gemeindeleben unter einen gesetzlichen Bann gezwungen werde; wohl ist aber zu wünschen, daß unsere Theologen, statt sich in unfruchtbarer Scholastik oder in theosophischen Träumen umzutreiben, statt sich über unpraktische Dinge zu zanken und darin ihre beste Kraft zu vergeuden, an der Hand solcher Führer mehr die reellen Fragen durchdenken und sich dadurch fürs wirkliche Leben tüchtig machen würden. — Da das Werk, wie der Titel ankündigt, sowohl das katholische als das protestantische Kirchenrecht umfaßt, so enthält es Vieles, was den evangelischen Theologen als solchen und für seinen praktischen Beruf nicht unmittelbar interessirt; ja, bei der kolossalen Ausdehnung, die das katholische Recht der Natur der katholischen Kirche und des Papstthums gemäß seit alten Zeiten gewonnen hat, da seine Bestimmungen von Jahrhundert zu Jahrhundert wie eine Lärwine angewachsen sind, nimmt das katholische einen größern Theil des ganzen Volumen in Anspruch, als das verhältnißmäßig so viel einfachere evangelische Recht; gerade bei der zusammenhängenden Lesung eines Werkes wie das vorliegende wird jeder evangelische Theolog im Stillen Gott danken, daß er nicht genöthigt ist, solche Schiffsladungen von Decretalen, von minutiösen Regeln, von denen doch der Papst und immer wieder der Papst dispensiren kann, in sein Gedächtniß hineinzupressen. Aber wie doch auch im Kreise der evangelisch-theologischen Studien die Kenntniß dieser Dinge mit zum historischen Wissen gehört¹⁾ und wie sich in Allem und Jedem der Gegensatz des Katholischen zum Protestantischen charakteristisch ausprägt: so ist auf der andern Seite nicht nur Vieles aus dem kanonischen Recht ins evangelische übergegangen, weshalb so mancher Punkt des letzteren nur aus dem ersteren vollständig begriffen werden kann, sondern es sind auch in der Gegenwart die Verhältnisse der beiden Kirche auf dem Rechtsgebiete so mannfach und so wichtig, daß der

¹⁾ Man vergleiche nur z. B. den Abschnitt über die pseudoisidorischen Decretalen, S. 102 ff., die Rechtsgeschichte in Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade, S. 796 ff., in Bezug auf Ehebruch, S. 810, und viele ähnliche Gegenstände.

evangelische Theolog und Kirchendiener sehr wohl daran thut und im Interesse seiner eigenen Kirche handelt, wenn er sich mit dem römischen Kirchenrecht genauer vertraut macht. Die Darstellung desselben in unserm Buche ist so objectiv und unbefangen gehalten, daß ihm auch der katholische Kanonist seine Anerkennung nicht wird versagen können, wofern nicht gerade diese Objectivität und Unbefangenheit, wie es leider auf beiden Seiten so oft geschieht, vielmehr ihm zum Vorwurfe gemacht werden will. Am rechten Orte werden aber die ultramontanen Annahmen nach Gebühr zurückgewiesen, so S. 525 in Bezug auf das Patronatrecht; man sieht auch aus dem hier und an anderen Stellen Beigebrachten, daß der Jesuitismus, taub gegen alles wirkliche Recht, immer die Voraussetzung festhält, und so weit man gegnerischerseits es duldet, auch praktisch geltend macht, daß die Bestimmungen des kanonischen Rechts der absolute Maßstab für alles Recht überhaupt seien. Auch S. 930 ff. werden die Sophistereien Walters in Bezug auf das Subject des Kirchenguts mit der dem Herausgeber wie dem Verfasser eignenden schlagenden Einfachheit und Klarheit zurückgewiesen.

Für uns evangelische Theologen hat aber selbstverständlich dasjenige, was in unserer eigenen Kirche Rechtens ist, das nächste Interesse. Und für dieses ist nun reichlich gesorgt; das Geschichtliche z. B. über die Verfassungsangelegenheiten und Theorien seit der Reformation (S. 223 ff.) ist vortrefflich dargelegt; von besonderen Werth aber sind die erst in dieser neuen Ausgabe vollständig zu findenden Zusammenstellungen der in den verschiedenen evangelischen Ländern geltenden gesetzlichen Bestimmungen über Allgemeines und Einzelnes. (So namentlich S. 408 ff., 426 ff., 440 ff. die verschiedenen in Deutschland vorhandenen Formen consistorialer, synodaler und gemischter Verfassungen.) Wie die Literatur mit einer Bewunderung erregenden Umsicht, die sich kaum etwas irgendwie zur Sache Dienliches entgehen ließ, beigebracht ist, so findet der Leser auch die verschiedenen Ordnungen und Uebungen in den evangelischen Territorien, namentlich und ausführlich die aus neuerer und neuester Zeit so zur Vergleichung bereit gelegt, daß er sich nicht nur über das Thatsächliche, auch über so manche faule Flecken an unserm deutsch-evangelischen Kirchenwesen, z. B. S. 856 f., Note 27, im sächsischen Eherecht und Aehnliches, in allen Stücken unterrichten kann, sondern auch über die bunte Mannigfaltigkeit der Rechtsbildungen und dann wieder an anderen Stellen über das überraschende Zusammentreffen ein Urtheil gewinnt. Auch rechnen wir diejenigen Partien nicht zu den geringsten an Werth, in welchen das Buch solche Gegenstände bespricht, die noch im Flusse, die sich eben erst zu einem bestimmteren Rechtszustande zu gestalten im Begriffe sind, und wo insbesondere der Herausgeber es als sein Recht wie als seine Pflicht erkannt hat, seine eigene Meinung auszusprechen, so z. B. in Betreff der Ehe S. 773 ff., in Betreff der Union S. 690 ff., in Bezug auf den berechtigten Einfluß der Kirche auf die wissenschaftliche Bildung der Theologen S. 920 f., in Bezug aufs Kirchengut S. 940 u. v. A. Da ist überall klares, besonnenes, objectives Urtheil und reines Rechtsgefühl, nicht aber Parteimeinung, die mit juristischen oder theologischen Sophismen sich aufputzen wollte.

Die Eintheilung und Anordnung des Ganzen in 6 Bücher (I. Rechtsgeschichte, II. Allgemeine Lehren [Rechtsquellen; Grundzüge der Verfassungslehre], III. Verfassung der Kirche, IV. Verwaltung der Kirche [Gesetzgebung;

Aufsicht; Errichtung und Verleihung der Aemter; Gerichtsbarkeit; Abgaben- und Gehaltswesen], V. Kirchliches Leben [Eintritt in die Kirche; Bekenntniß; Cultus; Sacramente; andere religiöse Handlungen; besondere Anstalten für religiöses Leben und Wissenschaft], VI. Kirchliches Vermögen [Erwerb; Substanz des Kirchenvermögens und dessen Verwendung; Verwaltung desselben]) — ist ein im Allgemeinen richtig construirter, der Mannigfaltigkeit der Gegenstände gut sich anpassender Rahmen, ohne gerade der einzig mögliche zu sein. Im Einzelnen haben wir allerdings gerade in dieser formellen Beziehung einige Bedenken. Die ganze Materie von der Ehe, die sonst als ein ganz aparter Theil des Kirchenrechts behandelt wurde, hat diese neue Bearbeitung im fünften Buch unter den Sacramenten untergebracht. Es wird zwar selbstverständlich gesagt, daß sie nach evangelischem Rechte kein Sacrament sei, aber dann dürfte sie offenbar auch nicht an diesen Ort zu stehen kommen. Daß nicht ein besonderer Haupttheil daraus gemacht wurde, das ist gewiß recht, und ein ganz richtiges Gefühl hat darauf geleitet, diesen Passus mehr organisch mit dem Uebrigen zu verbinden, aber unter die Sacramente die Ehe einzureihen, das ist eben nicht protestantisch. Es muß sich wohl eine Anordnung denken und ausführen lassen, in welcher dem Kirchenregiment gegenüber die Rechte der Einzelnen und so auch die Rechte in Bezug aufs Familienleben zu bestimmen sind; und dahin gehört das Eherecht. Daß es schwer ist, für diesen so wichtigen und umfangreichen Gegenstand einen ganz geeigneten Ort zu finden, sehen wir auch in Mitzsch's „Kirchenordnung“, der die Ehe unter den Abschnitt vom Jus ad extra, vom Verhältniß der evangelischen Kirche zum Staate, befaßt, was, wenn wir es auch nicht vollkommen zutreffend finden, doch richtiger scheint, als die Subsumirung unter die Sacramente. — Auch an der Ausführung des Eherechts fanden wir Einiges zu desideriren. Daß S. 859, Note 1 die Stelle Röm. 7, 2 f. für die Behauptung angeführt wird, die Schrift verbiete zwar eine zweite Ehe nicht, aber sie empfehle dem überlebenden Ehegatten die Enthaltung von der zweiten Ehe, ist ein kleiner Irrthum; sogar in der zweiten Stelle, 1 Cor. 7, 40, ist wohl zu unterscheiden, daß nur die Frau seliger gepriesen wird, wenn sie Wittve bleibe; vom Manne sagt auch diese Stelle nichts. S. 839 sind die einzelnen Fälle, in welchen eine Ehe annullirt wird, ohne Zweifel deswegen nicht besonders genannt, weil sie unter den Begriff der impedimenta dirimentia schon befaßt sind; aber ein Buch dieser Art, das auch zum Nachschlagen so gut eingerichtet ist, dürfte wohl um der Deutlichkeit willen solch' praktische Punkte da, wo sie eben praktisch werden, auch im Detail angeben, selbst wenn dadurch eine Wiederholung verursacht würde. Doch mehr als diese geringfügigeren Dinge ist uns bemerklich gewesen, daß in der Lehre von der Scheidung derjenige Gesichtspunkt, der im evangelischen Eherecht der wahre Grundgedanke und das maßgebende Princip ist, nicht bestimmter und dominirender hervorgehoben ist, nämlich daß auch in der evangelischen Kirche, genau genommen, keine Ehe geschieden, wohl aber, nachdem der eine Gatte, der eben darum als der Schuldige vor dem Richter steht, durch seine Sünde die Ehe factisch schon gelöst oder unmöglich gemacht hat, nunmehr die christliche Obrigkeit ihrem Verurtheilten gemäß dem unschuldigen Gatten Hülfe leistet, indem sie ihn von dem unerträglichen, Leben und Seligkeit gefährdenden Elend einer Ehe, die doch bereits aufgehört hat, eine Ehe zu sein, befreit. Es ist dies S. 855 wohl berührt, aber

nur wenn man diese Anschauung an die Spitze stellt, gewinnt man für alle einzelnen Fragen, nicht nur den Ehebruch und die desertio malitiosa, sondern auch die quasidesertio und ihre Behandlung das rechte Licht. — Erwähnen wollen wir auch, daß es uns zweifelhaft ist, ob der Eid (S. 879) ins Kirchenrecht gehört. Sofern er eine rechtliche Bedeutung hat, ist er Sache der staatlichen Gerichtsbarkeit; sofern er ein religiöser Act ist, fällt er lediglich ins Gebiet der Moral, und sofern endlich auch die Kirche dabei theilhaftig wird, hat sie nur in der Form der pastoralen Gewissensscharfung etwas dabei zu thun. — S. 399 finden wir auch in dieser Ausgabe die Richter'sche Formel, das landesherrliche Kirchenregiment sei ein annexum der weltlichen Souveränität. Wir haben diesen Ausdruck noch nie für einen glücklich erfundenen zu erkennen vermocht, nicht bloß weil am Annectiren bekanntlich auch unerbauliche Nebenbeziehungen haften, sondern auch weil die Frage damit doch nicht gelöst ist. Wenn bloß im Drange der Umstände die Fürsten der Reformationszeit als Nothbischöfe in den Riß traten, während doch geistliches Regieren und weltliches Regieren zwei unvereinbare Dinge sind, dann war und ist es die Aufgabe der Kirche, diese falsche Union zu lösen. Kann und will man das nicht, und zwar aus Gründen, die mehr sind als die bloße Zweckmäßigkeit, so müssen diese Gründe in einem Punkte liegen, in welchem geistliches und weltliches Regieren nicht mehr einen solchen Dualismus bilden, sondern ihre höhere Einheit finden. Referent hat sich über diesen Gegenstand auch in diesen Blättern gelegentlich schon mehrfach ausgesprochen und enthält sich darum eines weiteren Eingehens. — S. 938, Anm. 9, und S. 965, Anm. 2, ist richtig erwähnt, daß in Württemberg die Localpfarrdotationen im J. 1806 zu Bestandtheilen des allgemeinen Kirchenguts gemacht wurden. Es war aber — s. Eisenlohr, Samml. der württ. K.-Gesch., Civil. S. 106 — schon mit der kirchlichen Organisation des Landes unter Herzog Christoph die Vereinigung aller Localbeneficien, unbeschadet der den Pfarreien u. s. w. zustehenden Localrechte, in Ein Landes-Kirchengut — den „gemeinen Kirchenkasten“ — verbunden, was deswegen auch geschichtlich von Bedeutung ist, weil hierdurch die Frage, wer das eigentliche Rechtssubject sei, dem das kirchliche Gut gehöre, factisch dahin beantwortet wurde, daß es die Landeskirche sei. Die protestantische Fassung der Kirche als Landeskirche tritt somit an diesem Punkt in besonderer Schärfe hervor.

Diese kleinen Lücken werden sich in den sicher nicht ausbleibenden ferneren Auflagen von selbst ausfüllen; sie sind uns in diesem Werk auch nur darum in die Augen gefallen, weil uns der Herr Herausgeber längst daran gewöhnt hat, zum Voraus zu erwarten, daß er nichts vergesse oder übersehe, ein Vertrauen, in welchem uns diese große und dankenswerthe Arbeit trotz den obigen Defecten nur bekräftigt hat.

Palmer.

Aufklärung nach Actenquellen

über den

1835 bis 1842 zu Königsberg i. Pr. geführten

Religionsprozeß

für

Welt- und Kirchen-Geschichte

von

Ernst Grafen von Kanitz,

Königl. Preuß. Tribunalrath a. D.

Basel u. Ludwigsburg, Druck u. Verlag von Balmer u. Niehm. 1862.

Preis Thlr. 1. 6.

Der Verfasser der obigen Schrift sieht sich veranlaßt, dieselbe in dieser Zeitschrift zur Anzeige zu bringen, um den Geschichtschreibern, welche aus diesem und andern theologischen Organen ihre Notizen zu schöpfen pflegen, die Quelle kenntlich zu machen, aus welcher sie sich zuverlässig und gründlich über den wahren Stand der Sache unterrichten, und die seit den dreißiger Jahren über dieselbe verbreiteten und mehrfach in Geschichtswerke übergegangenen falschen Nachrichten berichtigen können.

Im Vorwort der genannten Schrift nimmt der Verfasser den Standpunkt ein, der ihm wegen seiner genauen Bekanntschaft mit den Verhältnissen und mit den dabei zur Sprache gekommenen Personen von dem Könige Friedrich Wilhelm III. angewiesen worden, um über die Sache durch Erläuterung derselben Licht zu verbreiten. Dadurch

wurde er mit dem Inhalte der Acten bekannt und in Stand gesetzt, sich die bemerkenswerthen Data aus denselben zu notiren. Durch gegnerische Einflüsse verhindert, diesem königlichen Auftrage während des eingeleiteten Prozesses vollständig zu genügen, giebt der Verf. in der gegenwärtigen Schrift eine actenmäßige Aufklärung, welche zeigt, daß es bei dem, alle criminelle Anklagen verwerfenden und nur eine philosophische Privatan sicht verurtheilenden Inhalte der Definitivsentenz factischer Erläuterung nicht mehr bedarf, daß nur durch feindliche Einwirkungen ein so abnormes Resultat „im 19ten Jahrhundert möglich geworden“, und daß „nicht das humane preussische Gesetz, sondern dessen Nichtbeachtung und Uebertretung die Schuld davon trägt, wenn bei Behandlung dieser Sache vielfach das Recht gebeugt, die Gewissensfreiheit verletzt und das Heilige der Nichtachtung preisgegeben wurde.“

Die Schrift selbst zerfällt in drei Theile:

- I. Was dem Prozesse vorhergegangen.
- II. Geschichte des Prozesses.
- III. Resultate desselben.

In dem ersten, aus drei Abschnitten bestehenden Theile, giebt der Verf. zunächst einen „**historischen Ueberblick**“ über die Entwicklung der segensreichen christlichen Wirkksamkeit des Dr. Johannes Ebel (Prediger an der altstädtischen Kirche zu Königsberg i. Pr.), die schon in den Jahren 1810—1814 Zielpunkt der Angriffe der damaligen geistlichen Behörde zu Königsberg gewesen. Da aber zu jener Zeit das geistliche Ministerium zu Berlin diese Angriffe durch Schleiermacher's Feder als einen „Act der Gewalt“ energisch zurückwies und die Behörde vor dem „Scheine der Verfolgungssucht“ warnte, blieb Ebel 21 Jahre unangefochten, und „weckte zu einer Zeit, wo der religiöse Indifferentismus im Volke wie auf den Kanzeln Königsbergs vorherrschte, in den todten Massen ein neues Leben,“ „gewährte den durch die Drangsale des vorhergegangenen Krieges niedergedrückten Gemüthern in beredter Schilderung der Liebe und Gnade Gottes einen Anhalt, den Frieden mit Gott zu finden und lenkte die patriotische, im Befreiungskampfe sich bethätigende Begeisterung zu einer dankbaren Erwidierung der Liebe Gottes.“ In diesem Geiste, der sich auch in seinen Schriften durch ebenso entschiedene Betonung

des Verdienstes Christi, als der freien Selbstthätigkeit des Menschen aussprach, ward er ebensowohl sogenannten Orthodoxen als ihren Gegnern ein Stein des Anstoßes, und selbst unter Denen, welche sich aus Auregen des Geistes ihm und seinen nächsten Freunden mit anscheinend besonderer Besserungsbegier angeschlossen hatten, fanden sich Einzelne, denen die biblische Anforderung: „ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, zu schwer dünkte.

In dem zweiten Abschnitte: „Ursprung der Beschuldigungen“ treten die unlautern Motive der aus solcher Stimmung hervorgegangenen Trennung früherer Freunde, so wie die zur Verschönigung dieser Sonderung gesuchten Vorwände, die sich im Laufe der Zeit allmählig bis zu criminellen Anklagen steigerten, deutlich hervor, und werden durch actenmäßige Zeugnisse, zum Theil aus dem eigenen Munde der falschen Freunde erwiesen.

Der dritte Abschnitt: „Anstifter des Processes“ zeigt gleichfalls mit actenmäßigen Belegen, wie der im Consistorio zu Königsberg seit 1814 nur unterdrückte, aber niemals erstorbene mißgünstige Antagonismus gegen Ebel's Wirksamkeit und weitumfassenden Einfluß schon im Jahre 1824 durch den damals neu eintretenden, jedem christlichen und kirchlichen Leben widerstrebenden Oberpräsidenten Ebel's Wirken wo möglich zu unterdrücken suchte, zunächst durch den Angriff auf das altstädtische Kirchengebäude unter dem unbegründeten Vorwande der Baufälligkeit und dann später 1835 durch ein Complot des gedachten Ober- und Consistorial-Präsidenten mit den leidenschaftlichsten Gegnern des durch Ebel geweckten christlichen Strebens.

Die Geschichte des Processes, welche der zweite Theil des Buches bringt, zerfällt gleichfalls in drei Abschnitte.

Der erste, betitelt: „Eingriffe der geistlichen Behörde“ eröffnet einen Blick in die pflicht- und gesetzwidrigen Schritte, durch welche das Consistorium seine verfolgungssüchtigen Zwecke zur Ausführung brachte, indem es zuerst eine Sectenanlage fingirte, unter dem Vorgeben, als sei dieselbe von den Anklägern ausgegangen, obgleich diese ihr ausdrücklich widersprochen hatten, indem es ferner einen öffentlich aufgetretenen Gegner der christlichen Richtung Ebel's zu dessen geistlichem Richter setzte; — sodann die Ankläger zu Zeugen für ihre eigenen Angaben stempelte, — darauf sofort Ebel's Suspension

verfügte, und diesen Uebergriff durch falsche Angaben unter der Auctorität des Oberpräsidenten bei dem geistlichen Ministerium zu motiviren suchte, — endlich auf Grund eines von dem gedachten feindlichen Referenten zusammengeschriebenen theologischen Gutachtens die Criminal-Untersuchung gegen Ebel und zwar wegen des erwähnten selbstgeschaffenen Vergehens beantragte. Auch gegen Diestel, Prediger an der Haberberger Kirche zu Königsberg, wurde durch Mißbrauch geistlicher Machtvollkommenheit ohne rechtliche Begründung die Criminal-Untersuchung extrahirt — und ein Angriff gegen den Verf., jedoch vergeblich, da derselbe nicht unter der geistlichen Gewalt stand, versucht: Alles Thatfachen, welche durch den Inhalt der Acten, zum Theil durch die eigenen Rundgebungen der geistlichen Behörden, bewiesen sind.

Das „voreilige Einschreiten der Gerichte“, welches der zweite Abschnitt rügt, wird am Schlusse desselben in folgendem Satze zusammengefaßt: „daß Keiner der Angeber vor Gericht vernommen, was die §§ 106. 111 der preussischen Criminal-Ordnung vorschreiben; daß dem Grunde der Anklagen nicht näher nachgeforscht, wie die §§ 109. 112 verlangen; daß die Erörterung der Umstände, die auf das Verhältniß der Angeber zum Angeschuldigten und auf die Glaubwürdigkeit der Ersteren sich beziehen, ganz unterblieben (eine Voruntersuchung, welche die §§ 112 und 115 dem Richter zur Pflicht machen); daß endlich auch die in den §§ 108 und 110 ausdrücklich gebotene Behutsamkeit zur Wahrung des guten Namens Hinsichts der Angeschuldigten unberücksichtigt geblieben, — solche Nichtachtung aller zur Sicherstellung des Angegriffenen gegebenen Vorschriften zog eine Menge anderer Gesetzwidrigkeiten nach sich.“ — Von letzteren wurde noch hervorgehoben: die unterlassene Feststellung des Thatbestandes, Hinsichts deren die Criminal-Ordnung in 72 Paragraphen die gemessensten Vorschriften giebt; die daraus folgende gänzliche Umkehrung des Verfahrens, indem die Angeklagten genöthigt wurden, sich über ein nicht vorhandenes *corpus delicti* Monate lang inquiren zu lassen; das die Würde der Justiz compromittirende Suchen nach einem durch keinen Thatbestand indicirten Vergehen; die gesetz- und vernunftwidrige Fassung des Denunciations-Protocolls; und endlich die durch Intriguen aller Art bewirkte Verhinderung der durch den

obersten Gesetzgeber angeordneten Erläuterungen. Ingleichen wurden die schädlichen Folgen dargelegt, welche diese Gesetzübertretungen nach sich zogen, sowohl für die Gemeinden der Angeklagten, durch Erschütterung des Vertrauens zu der Gerechtigkeit der Obrigkeit, als für die Familien, durch die, alle Bluts- und Pietätsverhältnisse mit Füßen tretende gerichtliche Vernehmung und Vereidigung von Eltern und Kindern, von Ehegatten u. wider einander — und für die Oeffentlichkeit, durch die Entfesselung der Leidenschaften und Begünstigung verleumderischer Promulgationen, so wie durch Unterdrückung ihrer Widerlegungen, wodurch die öffentliche Moral verletzt, und gewissenlose Literaten zu Preßexcessen verleitet wurden.

Die gesetzwidrige Führung der Untersuchung, welche der dritte Abschnitt des zweiten Theiles zum Gegenstande hat, wird bei allen Zweigen des gerichtlichen Verfahrens, mit wörtlicher Anführung der betreffenden Gesetzworschriften und der dagegen handelnden Verfügungen, umständlich nachgewiesen. Die gänzliche Unterlassung der gesetzlich gebotenen Begriffsbestimmung des Gegenstandes der Untersuchung; die völlige Losgebundenheit von den Vorschriften der Gesetze, Hinsichts der Behandlung der Gerüchte, der Gutachten von Sachverständigen, des Urkundenbeweises; — das oft dem Gesetze direct widersprechende Verfahren bei dem Zeugenbeweise, bei Leumundsforschungen, bei Confrontationen, — die frevelhafte Entheiligung des Eides; die consequent durch alle Stadien des Verfahrens durchgeführte Vernachlässigung, ja Verhinderung der Vertheidigung, alle diese Verstöße werden als eben so viel Beweise in's Licht gestellt, daß nicht das Gesetz, sondern die schranken- und beispiellose Verletzung desselben es verschuldete, daß in diesem Falle ein monströser Actenbestand zusammengeschrieben wurde, der nur dazu dient, zu zeigen, wie eine Untersuchung nicht geführt werden soll.

Wie die beiden ersten, so giebt auch der dritte Theil des Buches: „**die Resultate des Processes**“ durch seinen ganzen Inhalt ein warnendes Beispiel, welche große Gefahr Voreingenommenheit und schrankenlose Willkühr dem Rechte und der Sittlichkeit bringt.

Der erste seiner drei Abschnitte: „**die Entlarvung der Ankläger und Anklagezeugen**“ enthüllt ein warnendes Bild der Vermüftung, welche das Ueberhören der Mahnungen des Gewissens

selbst in Menschen anrichten kann, die für edlere Eindrücke empfänglich, einst das bessere Theil erwählt hatten. Aus dem actenmäßigen Berichte über das Benehmen und die Befundungen der in den Sentenzen namentlich hervorgehobenen sieben Anklagezeugen ergiebt sich, daß dieselben sämmtlich eben sowohl durch ihre eigenen Aussagen und deren mißlungene Vertheidigung in den Sentenzen, als durch die eidlichen Aussagen der ihnen in der „Aufklärung“ zum Theil wörtlich gegenüber gestellten sieben Hauptdefensionalzeugnisse und durch die Vergleichung des Anklagebeweises mit dem Vertheidigungsbeweise in einer Art compromittirt werden, welche nicht nur ihre Glaubwürdigkeit für immer untergräbt, sondern auch die Argumentation der Sentenzen vernichtet, welche große Mühe darauf verwendeten, die Glaubwürdigkeit dieser Deponenten im Interesse der Anklage aufrecht zu halten, obgleich sie selbst deren beschworenen Angaben in vielen Punkten keinen Glauben schenken. — Hieraus ergiebt sich zum Theil schon der die richterliche Integrität preisgebende Character der Sentenzen, der in den beiden letzten Abschnitten des Werkes in sehr bedauerlicher Weise aus den „Gründen“ der Erkenntnisse hervortritt.

Die Niederlage der Criminal-Justiz in der ersten Sentenz (im zweiten Abschnitte) erweist sich sowohl in ihrer freisprechenden als verurtheilenden Entscheidung. In der ersten dadurch, daß die Verwerfung aller criminellen Anklagen nur in den Gründen ausgeführt, nicht aber, wie das Gesetz ausdrücklich vorschreibt, im Tenor, dem eigentlichen Kerne der richterlichen Entscheidung, ausgesprochen wurde, wodurch das Publikum, welches höchstens von dem Tenor, niemals aber von den Gründen des Urtheils Kunde erhält, in den Glauben versetzt wurde, als ob die nur wegen Ansichten erfolgte Verurtheilung sich auf alle Anklagen bezöge. Die verurtheilende Entscheidung vollendete aber die Niederlage der Criminal-Justiz, indem dieselbe in den drei Beziehungen, Hinsichts deren der erkennende Richter den Angeklagten und dem öffentlichen Urtheil Rechenschaft zu geben hat (daß nämlich sein Urtheil dem Acteninhalte, dem Gesetz und der logischen Consequenz entspreche), sich gröblich versündigt hat. Die Actenwidrigkeit wird an mehreren Beispielen, die Gesetz- und Vernunftwidrigkeit unter Anderem auch dadurch erwiesen,


daß das seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's III. antiquirte Wöllner'sche Religions-Edict der Verurtheilung philosophischer Ansichten, und die 1000 Jahre vor der Reformation von einem katholischen Kaiser des oströmischen Reichs gegebene (überdies der Ausführung der Sentenz widersprechende) Rehevorschrift, mit Hintansetzung aller wissenschaftlichen und gesetzlichen Auctoritäten, der Entscheidung über die Sectenanlage zum Grunde gelegt ward.

„Die Verurtheilung des ganzen Processes durch den Spruch der zweiten Sentenz“ endlich, die in dem dritten und letzten Abschnitte aus den eigenen Worten derselben vielfach nachgewiesen wird, vollzieht sich dadurch, daß diese Entscheidung die einzige, möglicherweise unter Umständen noch ein criminelles Verfahren gestattende Anklage, die der Sectenstiftung, als in diesem Falle gesetzlich unzulässig, verwarf, und wenn gleich sie dadurch selbst dem ganzen gerichtlichen Verfahren den Boden unter den Füßen weggezogen hatte, dennoch wegen eines nicht zur Anklage gestellten, nach preußischem Gesetze der strafrechtlichen Controlle nicht unterworfenen Factums (des Privatgesprächs unter Freunden über philosophische Ansichten), eine Strafe aussprach. — Dieß genügt zur Rechtfertigung der Ueberschrift dieses Abschnittes, welche letztere zum Ueberfluß noch durch beispieleweise Anführung zahlreicher Verstöße gegen den Acteninhalt, gegen das Gesetz und die Logik sowohl in dem freisprechenden als verurtheilenden Theile der Sentenz begründet wird.

Die gegenwärtige Anzeige, welche nicht von dem Standpunkte außenstehender Beurtheilung ausgeht, sondern die allgemeinere Verbreitung der Wahrheit durch diese Schrift bezweckt, kann sich auf die obige Vorführung des Factischen beschränken, da die vorstehenden Data genügen, den Leser zu überzeugen, daß die bisher über diese Angelegenheit in die Kirchengeschichte eingedrungenen Angaben unwahr sind, daß vielmehr hier eine Glaubensverfolgung vorliegt, wie sie im neunzehnten Jahrhundert und unter der preußischen Gesetzgebung unerhört ist, und der Verfasser wohl befugt war, am Schlusse im Rückblick auf sein Werk zu constatiren, daß „den Historiographen

dadurch das Mittel gegeben ist, sich durch Anerkennung der Wahrheit zu ehren, und die gewissenlose Entstellung derselben, welche sich bis dahin Viele erlaubt, und dadurch die Geschichte gefälscht haben, wenigstens nachträglich zu berichtigen. Wer sich dessen nicht werth achtete, wäre doppelt zu bedauern, nachdem die gegenwärtige actenmäßige „Aufklärung“ ihm alle früher schon nichtigen Vorwände vollends entzogen und die Fäden der Verfolgung aufgedeckt hat.“

Um insbesondere den Kirchenhistorikern den Gebrauch durch eine kurze Uebersicht des Faktischen zu erleichtern, ist der wesentlichste Inhalt der vorstehenden Schrift in gedrängter historischer Zusammenstellung, auf die actenmäßigen Beweise sich stützend, auch in einem besonderen Schriftchen unter dem Titel: „**Historischer Auszug für Welt- und Kirchengeschichte,**“ Preis 6 Sgr., erschienen, und diese Schrift sowohl, wie auch das Hauptwerk durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.



GTU Library



3 2400 00294 9448

